Johan

und der hellenistisch

Von Friedrich

hannes

tische Synkretismus

iedrich Büchsel

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und D. W. Lütgert
Prof. in Tübingen — Prof. in Halle a. S.

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

16. Band

Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Johannes

und der hellenistische Synkretismus

Von

D. Friedrich Büchsel
Professor der Theologie in Rostock



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Dem Andenken meiner Mutter

Dorothee Büchsel

geb. Giesebrecht

30. 9. 1853 - 4. 8. 1926

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkung 7
Das Judentum und der hellenistische Synkretismus 10

I. Jesus der Christus 16
1. Der Christus 16
2. Der Sohn Gottes 19
3. Der Logos 30
4. Die Präexistenz 36
5. „Gott" 40
6. Der Heiland der Welt 44
7. Der Prophet 46
8. Die bildlichen Bezeichnungen Jesu 48
a) Der Hirte 48. b) Das Brot des Lebens 49. c) Der Weinstock 52. d) Der Weg 53. e) Der Bräutigam 54. f) Das Lamm Gottes 54.

II. Das Heil 54
1. Das Leben 54
2. Die Geburt aus Gott 58
3. Das Licht 66
4. Die Herrlichkeit 69
5. Die Gnade 72
6. Das Erkennen 73
7. Die Wahrheit 83
8. Die Christusmystik 97

III. Das Unheil 101
1. Die Welt 101
2. Der Teufel 103

IV. Allgemeines 107
1. Die Stellung des Johannesevangeliums zu den Juden 107
2. Die Stellung des Johannesevangeliums zu den Griechen . . . 110
3. Der Verfasser und sein Verfahren 111

Vorbemerkung.

Die Frage nach dem Verhältnis des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe zum hellenistischen Synkretismus ist die Frage der Johannesschriften. Das Urteil über das Evangelium wie die Briefe im ganzen und in vielen Einzelheiten richtet sich nach der Beantwortung dieser Frage. Die Frage läßt sich fruchtbar nur so behandeln, daß man sie in viele Einzelfragen auflöst und jede dieser Einzelfragen gesondert anfaßt. Der Text dieser Schriften muß immer wieder aufs neue befragt werden. Nicht religionsgeschichtliche Gesichtspunkte über das Urchristentum und den hellenistischen Synkretismus im allgemeinen, sondern die Untersuchung des Textes hat den Ausgangspunkt zu bilden. Denn es handelt sich darum, den Platz zu bestimmen, den diese Texte in der Religionsgeschichte des Hellenismus einnehmen.

Die große Schwierigkeit dabei ist, daß unsere Kenntnis des hellenistischen Synkretismus und seiner bezeichnenden Erscheinungen, Frühgnosis, Mysterienkulte, „göttliche Männer" u. ä. m. nur ganz lückenhaft ist. Die uns bekannten Erscheinungen kennen wir nur recht unvollständig, und es ist zweifellos vieles dagewesen, das wir gar nicht kennen. Trotzdem muß aber daran festgehalten werden, daß beweiskräftig allein das ist, was uns die Überlieferung, sofern sie zuverlässig ist, zeigt. Alle Aussagen über den hellenistischen Synkretismus, die nur auf Rückschlüssen, Vermutungen usw. beruhen, führen nur auf Möglichkeiten, Wahrscheinlichkeiten, aber keine gesicherten Wirklichkeiten. Der Text der Johannesschriften und die Überlieferung über den hellenistischen Synkretismus müssen miteinander verglichen werden. Andernfalls geht jede Sicherheit der Erkenntnis verloren.[1]) Es ist überhaupt nur ein recht be-

[1]) Solange die Aufgabe die ist: eine bestimmte vorliegende Erscheinung geschichtlich zu erklären, kann von dem Herkunftsnachweis nicht abgesehen werden. Wenn es sich nur darum handelt, Vermutungen über eine kaum noch greifbare

scheidenes Maß von Erkenntnis auf diesem ganzen Gebiete des Verhältnisses von Urchristentum und hellenistischem Synkretismus möglich. Viele höchst interessante Fragen sind einfach unbeantwortbar. Aber wenn die Grenze zwischen Erkenntnis aus Überlieferung und Vermutung verwischt wird, läßt sich überhaupt keine wirkliche Erkenntnis mehr erreichen.

Die Johannesschriften sind beherrscht von einer Reihe bedeutungsvoller Begriffe, die leicht zu übersehn sind und um die sich der ganze Inhalt des Buches gruppiert. Deshalb sind diese Begriffe zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. An ihnen muß sich leicht feststellen lassen, ob und wie weit sie hellenistischen, jüdischen, christlichen Ursprungs sind. Die Gefahr des Ausgehens von solchen einzelnen Begriffen wie Logos, Licht, Leben, Erkennen, Wahrheit u. ä. m. ist die, daß nur einzelne, und zwar dem hellenistischen Synkretismus nahestehende Begriffe ausgewählt und dann noch in einer Bedeutung genommen werden, die ihre eigentümlich johanneische Abtönung nicht zur Geltung kommen läßt, so daß schließlich gar nicht der Text der Johannesschriften untersucht wird und ein falsches Gesamtergebnis entstehen muß. Um diese Gefahr zu vermeiden, ist möglichst von solchen Begriffen ausgegangen, die das Evangelium und die Briefe schon äußerlich beherrschen, und deren johanneische Ausgestaltung gleich zu Beginn festgestellt. Das Ganze und das Eigentümliche des johanneischen Denkens wäre sonst über den Einzelheiten verschwunden. Zum Schlusse sind dann noch zu demselben Zwecke einige allgemeinere Beobachtungen am Texte vorgeführt. Die Einleitung hat die Aufgabe, gewisse Voraussetzungen der Untersuchung zu klären.

Die Frage nach dem Verhältnis des Johannesevangeliums zum Worte und zur Geschichte Jesu ist nur gelegentlich behandelt, um volle Freiheit für die Untersuchung der andern Frage zu be-

---

Größe wie die Frömmigkeit der Geheimkulte, die aus dem Orient in die griechisch-römische Welt einströmten, aufzustellen und einigermaßen wahrscheinlich zu machen (Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligion³, S. 93), mag man kein Interesse am Herkunftsnachweis haben.

halten. Aber wenn die Frage nach dem Verhältnis der Johannesschriften zum hellenistischen Synkretismus geklärt ist, ist auch ein wichtiger Beitrag zur Klärung der Frage Johannes und Jesus gewonnen.[1])

---

[1]) Die mandäische Literatur, die manichäischen Fragmente, die Oden Salomos ergeben für das Verständnis der johanneischen Schriften nichts von Bedeutung. Zunächst ist diese gesamte Literatur als solche jünger als die johanneischen Schriften (vgl. E. Peterson in der Z. f. d. neut. Wissensch. 1926, S. 236 bis 248), und dafür, daß einzelne Stücke aus den mandäischen Schriften dem Urchristentum gleichzeitig oder älter sein sollten, fehlt es bisher völlig an einem methodischen Beweise (vgl. Büchsel, Z. f. d. neut. Wissensch. 1927, S. 219—231). Ferner die Behauptung: der Gehalt dieser Schriften sei wesentlich älter als ihre Aufzeichnung, läßt sich durchaus nicht sicherstellen. Die jüdische Traditionsliteratur gestattet vielfach entsprechende Behauptungen. Denn der jüdische Lehrer wollte weithin nichts als Überlieferung geben. Aber die genannten Schriften entstammen nicht einem auch nur annähernd so schulmäßigem Betriebe religiöser Erkenntnis wie jene jüdischen. Sie haben im Gegenteil eine mehr oder minder „prophetische" Art an sich. Es besteht keine Sicherheit, die älteren und die jüngeren Bestandteile gegeneinander abzugrenzen. Die Ähnlichkeiten zwischen den johanneischen Schriften einerseits und den manichäischen und mandäischen andererseits, die vorliegen (vgl. Bultmanns Parallelensammlungen in der Z. f. d. neut. Wissensch. 1925, S. 100 ff.), erklären sich immer noch am einfachsten dadurch, daß die Mandäer und Manichäer auf einer Form der Gnosis fußen, die der ähnlich ist, die in der Geschichte des Christentums nach dem Johannesevangelium ausgebildet ist. Selbst wenn man annimmt, daß der Erlösermythos, wie ihn Bultmann a. a. O. S. 104 skizziert, älter ist als die johanneischen Schriften, so ist der Nachweis doch nicht geglückt, daß diese aus ihm geschöpft haben. Bultmann selbst gibt zu, daß in den johanneischen Schriften „ein entscheidendes Stück des Erlösungsmythos, ohne das er im Grunde nicht verständlich ist, fehlt" (S. 140). Der einzige Schluß, den ein Unvoreingenommener aus dieser Tatsache ziehen kann, ist: die johanneischen Schriften sind eben von jenem Mythos nicht abhängig. Wenn A und B zwar in manchem einander ähnlich, aber in einem entscheidenden Stück, ohne das A im Grunde nicht verständlich ist, verschieden sind, so müssen sehr starke anderweitige Gründe vorliegen, um die Abhängigkeit Bs von A zu beweisen. In unserem Falle sind die entsprechenden Gründe von Bultmann nicht beigebracht. Bultmanns Behauptung: Joh. 17 sei sachlich jünger als Mandäer-Literatur S. 190—192 (a. a. O. S. 139), ist trotz S. 131[2]) nicht entfernt bewiesen. Kennt die Religionsgeschichte nicht Verschlechterung vom Geistigen ins Ungeistige, Mythische übergenug! Aus der Geschichte der Gnosis ist zudem bekannt, daß phantastische, mythische Spekulationen in einen Text hineingetragen sind, dessen Spekulation gerade entgegengesetzte Art

Das Judentum und der hellenistische Synkretismus.[1])

Seit Alexander dem Großen lebte das Judentum im Einflußbereich des Hellenismus. Auf dem religiösen Gebiete wirkte der Hellenismus sich als Synkretismus aus. Die verschiedenen Religionen und Kulte wurden äußerlich und innerlich angenähert, Mischformen entstanden. Der Herrscherkult, besonders der Kaiserkult, schuf eine Art Reichsreligion.

Dem Judentum war das Eingehen auf den Synkretismus im engeren Sinne des Wortes, auf die Angleichung und Vermischung im Kultus und auf die Reichsreligion von vornherein unmöglich. „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir," stand im Gesetz. Das schloß Beteiligung am heidnischen Kultus in jeder Form aus. Die Juden konnten in ihrem Kultus nichts Wesentliches von den andern Religionen annehmen. Ihr Kultus war durch das Gesetz und seine Auslegung völlig geregelt. Selbst im profanen Leben waren der Gemeinschaft mit den „Heiden" durch das Gesetz und die Überlieferung enge Grenzen gezogen.

Der Gegensatz gegen den Synkretismus war das Erbteil des Judentums. Die Prophetie und die Restauration hatten ihn dem Judentum hinterlassen. Die Juden haben dies Erbe nicht immer gewahrt. In der Makkabäerzeit hing es an der Unbeugsamkeit und Tatkraft von ein paar Leuten. Aber diese Leute setzten sich durch. Ihr Kampf für die Freiheit und Reinheit der Religion blieb eine der größten Erinnerungen der Juden.[2]) Das jüdische

---

hatte, vgl. die valentinianische „Erklärung" des Johannes-Prologs bei Irenäus I, 8, 5. — Übrigens will auch W. Bauer von einer Abhängigkeit der johanneischen Schriften von den mandäischen nicht geredet wissen, vgl. seine Auslegung des Joh.-Evgl. i. Hdbch. z. N. T., S. 4.

[1]) Selbstverständlich ist die Absicht dieses Abschnitts nicht, das Material in seiner Breite durchzuarbeiten. Er will nur einige Grundlinien ziehen, die in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage besonders Beachtung verdienen. Die letzte Materialsammlung bietet Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter 1926 (Hdbch. z. N. T. hrsg. v. H. Lietzmann, 21).

[2]) Das zeigen die Makkabäerbücher und Josephus wie die Tatsache, daß die Zeit zwischen der Restauration und den Makkabäern nur ganz dürftig bekannt ist.

Volkstum empfing durch diesen Kampf ein Stück seines Gepräges.[1]) Auf das Ganze seiner geschichtlichen Leistung und Entwicklung gesehen, hat das Judentum den Kampf gegen den Synkretismus, der ihm oblag, mit Tapferkeit und Treue geführt und trägt die Krone der Unbezwungenen. Der hellenistische Synkretismus hat sich nicht behaupten können, das Judentum hat ihn überlebt.[2])

Der Kampf gegen den Synkretismus war für das Judentum der Kampf um sein Dasein als Judentum. Wer die andern Götter als Götter anerkannte, ihnen opferte oder einen Altar baute, sich in ihre Mysterien einweihen ließ, war kein Jude mehr, auch wenn er die Anbetung des Gottes Israels nicht aufgab.[3]) Es hat selbstverständlich immer wieder Juden gegeben, die dergleichen versuchten. Diese Juden haben auch vielleicht beträchtliche Bedeutung für das Einströmen jüdischer Überlieferungen in den hellenistischen Synkretismus.[4]) Z. B. die zahlreichen jüdischen Bestandteile im hellenistischen Zauber werden auf diesem Wege

---

[1]) Vgl. Greßmann a. a. O., S. 478: „In der späthellenistischen Zeit — mit den Makkabäern — ist dem fremden Einfluß im allgemeinen ein Riegel vorgeschoben; man bewahrt nur, was man bereits übernommen hat.“ S. 487 urteilt Greßmann über „das individuelle religiöse Gemüts- und Glaubensleben“, „das alles in seiner Disharmonie und seinem verwirrenden Nebeneinander ist ein eigentümliches Merkmal des späthellenistischen Judentums, das kaum in äußeren Einflüssen seine Erklärung findet.“

[2]) Reitzenstein verlangt (Hellenist. Mysterienreligion[3], S. 157) ausreichende Berücksichtigung für „jenen Hellenisierungsprozeß des Judentums, der an den Außenpunkten bis zum völligen Zerfließen ins Heidentum und die Mysterienreligionen führt, aber auch das Stammland nicht unberührt läßt“. Aber Reitzenstein berücksichtigt zu wenig die Kampfstellung gegen den Synkretismus, die das Judentum einnehmen mußte und einzunehmen nie aufgehört hat, die zu seiner weltgeschichtlichen Größe gehört.

[3]) 1. Makk. 1, 43; 3. Makk. 2, 30 (vgl. dazu Reitzenstein a. a. O., S. 106 f.). Die Beurteilung dieser Vorgänge als Abfall seitens der Makkabäerbücher ist unverkennbar. Auch Philon lehnt Teilnahme an Mysterien nachdrücklich ab (de spec. legib. I, § 319—325). Mag Reitzenstein das zelotisch finden (a. a. O. S. 97), es ist zweifellos allgemein jüdisch gewesen, so zu urteilen.

[4]) Besondere Bedeutung in dieser Beziehung hatten die Samariter, die aber eben keine Volljuden waren.

in den Hellenismus gekommen sein. Aber die Einwirkung solches synkretistischen „Judentums" auf die Juden war gering, ergriff nicht die Gesamtheit.[1]) Denn für die wirklichen Juden waren synkretistische Juden Gesetzbrecher, d. h. keine Juden mehr. Die Juden haben demgemäß am Kaiserkultus nie teilgenommen. Sie haben in ihrem Tempel täglich für den Kaiser geopfert, aber sie haben nie dem Kaiser geopfert. Sie haben schwere Kämpfe darum geführt. In solchen Fragen war kein Unterschied zwischen Jerusalem und Alexandrien, Mutterland und Diaspora.[2])

Freilich gingen nicht alle Juden gleich weit im Kampfe gegen den Synkretismus. Die Strenge der Pharisäer hat trotz all ihres Einflusses die Volkssitte nicht völlig beherrscht. Aber auch die nicht-pharisäischen Juden haben sich den eigentlichen Synkretismus nicht gefallen lassen und im Verkehr mit den Heiden gewisse Grenzen immer innegehalten. Es ist bezeichnend, daß die Essener, die die jüdische Überlieferung nur sehr mit Auswahl festhielten

---

[1]) Reitzenstein (a. a. O. S. 104—108, 145—152) gibt eine Darstellung von der Judengemeinde Roms, als ob sie von etwa 140 v. Chr. bis Trajan „ganz oder in großen Teilen mit Jahwe zusammen den *Ζεὺς ὕψιστος οὐράνιος* und den phrygischen Attis verehrt" habe. Das ist zweifellos stark übertrieben. Gewiß erwähnt Juvenal VI, 511—552 eine jüdische Gesetzeslehrerin, die zugleich Priesterin der arbor (d. h. des Attis) und Prophetin des höchsten Himmels ist. Das besagt aber für die jüdische Gemeinde in Rom als ganze oder ihre großen Teile gar nichts. Schon daß ein Weib Gesetzeslehrerin ist, widerspricht der Stellung, die die Frau in den jüdischen Gemeinden einnahm. Hier sind wir an einem der „Außenpunkte", d. h. außerhalb der jüdischen Gemeinde Roms. Bei Josephus ant. XVIII 3, 5 (Reitzenstein S. 145, 108[1]) kann ein Unvoreingenommener nicht das mindeste von Synkretismus finden. Die vier Betrüger geben nur vor, die Weisheit der Gesetze Moses zu erklären, nicht daneben irgendwelche Mysterienweisheit zu vermitteln. Die Valeriusexzerpte (S. 104) sind am entscheidenden Punkte, dem des Synkretismus, uneinheitlich überliefert. Selbst wenn sie bezeugen, daß 139 v. Chr. in Rom Juden zugleich den Sabazios verehrten, so sind eben doch diese Juden vertrieben, und es dauert fast 250 Jahre, bis wir in Rom wieder synkretistisches Judentum finden, und das nicht bei der Gemeinde, sondern nur bei einzelnen Frauen. Daß der Sabazioskult der Juden in Rom im geheimen fortgelebt hat (S. 108. 146), beweist die Juvenalstelle keineswegs, höchstens, daß er wieder auftaucht.

[2]) Wie sehr man sich auch in Alexandria gegen den Kaiserkult gewehrt hat, wie völlig jüdisch auch Philon in diesem Falle gedacht und gehandelt hat, zeigen

und sich nichtjüdischen Bräuchen und Gedanken weithin geöffnet hatten, trotz aller Schätzung, die ihnen Leute wie Philon und Josephus zollen, außerhalb des Judentums standen.[1]) Keinesfalls darf angenommen werden, die Juden der Diaspora oder gar schon die Galiläas hätten zum Synkretismus grundsätzlich anders gestanden als die in Jerusalem, weil sie unter den Heiden lebten.[2]) Die Trennung der Juden von den Heiden beruhte auf dem Gesetz, nicht auf dem Mangel an Kenntnis der Heiden oder Umgang mit ihnen. Selbstverständlich war es in der Diaspora und schon in Galiläa schwerer, sich vor der Befleckung durch die Heiden zu bewahren. Aber das Gesetz galt für alle Juden, und alle echten Juden haben sein Verbot des Synkretismus auch irgendwie anerkannt.

Das Gesetz regelte mit dem Verhalten zugleich auch die religiöse Vorstellungswelt, freilich diese in viel geringerem Maße als jenes. Das Judentum der Diaspora stand deshalb den Einflüssen aus der griechischen Bildung und Wissenschaft und der babylonisch-persischen Spekulation offen. Das erste läßt sich aus der erhaltenen hellenistisch-jüdischen Literatur, namentlich Philon, beweisen. Das zweite hat aber auch ausreichend Wahrscheinlichkeit.[3]) Namentlich die Schrifterklärung bot solchen fremden Bildungsstoffen Gelegenheit zum Eindringen.[4]) Wo hier die Grenzen gezogen, und wie sie innegehalten wurden, läßt sich nur sehr schwer feststellen. Jedenfalls darf man nicht voraussetzen, daß die Juden sich den Heiden gegenüber schlechthin als die Unterlegenen fühlten. Im

---

die bekannten Vorgänge unter Caligula. Wäre das Judentum nicht unbeugsam entschlossen in der Ablehnung des Synkretismus gewesen, es hätte solche Kämpfe nicht durchgehalten.

[1]) Josephus berichtet ausdrücklich, daß sie vom Tempel ausgeschlossen waren ant. XVIII 1, 5. Dem entspricht, daß sie im N. T. nicht vorkommen.

[2]) Vgl. W. Bauer in der Jülicher-Festschrift 1927, S. 27 ff.

[3]) Vgl. das Material, das Greßmann a. a. O. S. 475—483. 487—524 vorlegt, das freilich vielfach der Sichtung bedarf.

[4]) Da das israelitisch-jüdische Volk in bezug auf Weltanschauung u. dgl. immer nur eine beschränkte Selbständigkeit besessen hatte, enthielt die Schrift mancherlei, was von Haus aus zu den Weltanschauungen der anderen vorderasiatischen Völker in nahen Beziehungen stand, also auch solche Beziehungen immer wieder leicht entstehen bezw. fortdauern ließ.

Gegenteil, als Inhaber der göttlichen Offenbarung schauten sie auf die Heiden, die Gott nicht kennen, herab.[1]) Die kräftige Entfaltung der Schriftgelehrsamkeit hatte auch bei vielen die Wirkung, daß ein wirkliches Interesse an dem Bildungsgut der Nichtjuden nicht aufkam.[2]) Vor allem aber: die Kraft und Ausgeprägtheit der jüdischen Frömmigkeit, des Glaubens an den einen Gott, den Schöpfer und Richter, an Israels Erwählung und Weltbestimmung ließ es den fremden religiösen Vorstellungen nicht leicht werden, im Judentum Eingang zu finden. Die religiöse Leere, die bei den griechisch Gebildeten weithin herrschte und dem Eindringen orientalischer religiöser Vorstellungen sehr günstig war, die Verflauung des religiösen Lebens, der beste Nährboden des Synkretismus, fehlte hier. Auch die religiös Schwächeren hielt der Gottesdienst der Synagoge und eine, wenn es not tat, harte Zucht der Schriftgelehrten. Freilich allmählich, aber sicher gestaltete der Hellenismus die Gesamtlage des geistigen Lebens, seine äußeren Bedingungen wie seine inneren Kräfte um; er schuf neue Bedürfnisse und Fragen. Das Judentum mußte sie entweder befriedigen oder sich verknöchern,[3]) d. h. entweder zum Christentum oder zum Talmudjudentum werden.

Für die Stellung Jesu, seiner Jünger und der Urgemeinde zum hellenistischen Synkretismus ist der Kampf des Judentums gegen diesen von grundlegender Bedeutung. Jesus und die Seinen waren zwar Gegner der Pharisäer. Jesus hatte auch in Galiläa reichlich Gelegenheit zur Fühlungnahme mit den Heiden. Aber

---

[1]) Am schlagendsten ist Röm. 2, 17 ff. Aber auch Philon redet durchaus nicht nur mit Hochschätzung von den griechischen Philosophen und Hierophanten, Moses überragt sie ihm jedenfalls. Die Tischgespräche des Aristeasbriefes zeigen, wie massiv und naiv das jüdische Überlegenheitsbewußtsein sich äußern konnte.

[2]) Josephus redet am Schluß seiner Altertümer von der Kenntnis fremder Sprache wie der Rhetorik als einer Sache, die seine Landsleute im Vergleich mit der Kenntnis des Gesetzes wenig schätzten, für einen Freien als nicht sehr begehrenswert, ansahen. Es ist durchaus verkehrt, sich die jüdischen Zeitgenossen Jesu und der Apostel nach Art der bildungshungrigen Ghettojuden der Aufklärungszeit zu denken.

[3]) Dieser Verknöcherungsprozeß setzt schon mit der Entstehung des Pharisäismus ein, also noch im 2. Jahrhundert v. Chr.

er hat in seiner Arbeit augenscheinlich die Schranken zwischen Juden und Heiden aufrechterhalten. Es wird nicht zufällig sein, daß die galiläischen Städte mit der stärksten heidnischen Bevölkerung, Sepphoris und Tiberias, als von Jesus besucht, nicht vorkommen.[1] Die Heiden, denen er in den Evangelien seine Hilfe gewährt, erkennen ausdrücklich die Schranke an, die zwischen Jesus und ihnen besteht.[2] Daß er in den Galiläa begrenzenden Gebieten an Heiden gearbeitet hätte, steht nirgends, und Samaria hat er nur auf der Durchreise besucht. Der Tempel war ihm Gottes Haus, er konnte seine Entweihung nicht tatlos mit ansehn.[3] Die Bibel der Juden war ihm Gottes Wort. Das Gesetz Moses war ihm Gottes Gesetz, und wenn er es auch lehrte und erfüllte nach der Absicht, die Gott damit gehabt hat, nicht nach der Überlieferung der Alten, wenn er es also auch als der Sohn Gottes und nicht als ein bloßer Jude bejahte, er bejahte es, und vertrat nicht ein allgemein-menschliches Sittengesetz, geschweige ein synkretistisch erweichtes Gesetz.[4] Er sah das Judentum mit seinem gesamten äußeren Besitz, den Tempel eingeschlossen, im Gericht Gottes untergehn. Aber danach kam für ihn das Reich Gottes, nicht das Reich des allgemein Menschlichen. Gewiß erwartete er Heiden in großer Zahl in diesem Reiche, aber mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu liegen, war ihm die Freude in diesem Reiche. Wenn er sich den Menschensohn nannte, so nahm er damit ein Wort aus dem Daniel auf, d. h. aus dem Buche, das im Kampfe gegen den Synkretismus entstanden war. Daß er dies Wort so verstand, wie man im hellenistischen Synkretismus und im Iran vom überirdischen Menschen geredet hat, zeigen uns die Quellen nirgends. Wie fern er dem Synkretismus stand, zeigt am einfachsten, daß er zur Messiaserwartung Israels sein Ja gab und von dem Heiden Pilatus deshalb hingerichtet wurde. Daß seine Jünger von ihm ein synkretistisch erweichtes Judentum gelernt hätten, ist unmöglich; daß sie dergleichen von Haus aus besaßen, nirgends ersichtlich. Die Urgemeinde beweist

---

[1]) W. Bauer a. a. O. S. 17. 31.

[2]) Matth. 8, 8; Mark. 7, 28.

[3]) Gegen W. Bauer a. a. O. S. 28.

[4]) W. Bauer a. a. O. S. 29.

schon einfach durch die Tatsache, daß sie ihren Sitz in Jerusalem hatte, daß sie sich Israel zugehörig und verpflichtet wußte. Wäre ihre Frömmigkeit synkretistisch erweicht gewesen, so hätte sie jeden andern Ort eher als Jerusalem aufgesucht und diesen nicht trotz der Verfolgungen festgehalten.

Der Christus.

Man kann es heute kaum zu stark betonen, daß der Zweck des Johannesevangeliums ist: Glauben an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes zu begründen. An entscheidender Stelle (20, 30) spricht der Verfasser dies selbst aus. Und seine Darstellung im einzelnen entspricht dieser Zweckangabe für das Ganze. Das Bekenntnis zu Jesus hat weit überwiegend die Form des Bekenntnisses zu seiner Messianität. So bei dem Täufer (1, 34;[1]) 3, 27—36;[2]) vgl. 5, 33), bei den ersten Jüngern (1, 41. 45. 49), bei den Zwölf (6, 69), bei Martha (11, 27). Die Frage seiner Messianität ist für seine jerusalemischen Gegner die entscheidende (10, 24). Als Messias zieht Jesus in Jerusalem ein (12, 12—19), wird er Pilatus ausgeliefert (18, 33—35), wird er verurteilt (18, 33—40; 19, 3. 12—15) und gekreuzigt (19, 19—22).

Wie ernst das Bekenntnis zur Messianität Jesu gemeint ist, zeigt sich darin, daß Jesus auch die messianische Leistung beigelegt wird, selbstverständlich nur in verchristlichter Form. Dieser Messias ist nicht ausschließlich für die Juden da und auch kein politischer König. Aber er ist doch der Spender des ewigen Lebens (10, 10), der Erwecker der Toten (5, 21—29). Und wenn das Gericht auch nicht seine Aufgabe ist (3, 17), so ist es doch von seinem Wirken unabtrennbar (3, 18—21). Sein Wort ist nicht nur ein Prophetenwort, sondern messianisches Wort, an dem man das Leben gewinnt (5, 24. 25. 28; 6, 63. 68) oder sich den Tod zuzieht (5, 47; 12, 47—50; 15, 22). Wie ernst das Bekenntnis zur Messianität ge-

---

[1]) 1, 34 ist ἐκλεκτός, nicht υἱός zu lesen; vgl. Zahn u. W. Bauer z. St.

[2]) Der Bräutigam ist Bild für den Messias. Jedenfalls zeigt V. 28, daß es sich im Zusammenhang um die Messianität Jesu handelt.

meint ist, zeigt sich ferner darin, daß Jesus den Juden wie seinen Jüngern gegenüber die Stellung des Messias in Anspruch nimmt. Er kommt zur Gemeinde wie der Hirt zur Herde; sie ist sein, und wie er für sie sorgt, so hat sie ihm zu folgen (10, 1—5). Diesem Gleichnis gemäß behandelt Jesus die Juden immer. Er wirbt nicht um ihre Liebe, er beansprucht ihre Anerkennung und kämpft dafür. Er gründet sich nicht eine Gemeinde, Israel ist seine Gemeinde. Wenn es sich ihm tatsächlich entzieht, so wird es damit allem untreu, was Gott ihm geschenkt hatte, und verfällt dem Gericht Gottes. Dieses von vornherein gegebene Verhältnis Jesu zu Israel, das Johannes darzustellen nicht müde wird, entspringt einzig seiner Messianität. Jemand, der nur Erretter der Welt, der Herr im allgemeinen wäre, hätte dies eigenartige und so ausgeprägte Verhältnis zu Israel nicht. Auch seinen Jüngern gegenüber ist Jesus der Christus, der König. Als solchen bekennen sie ihn (20, 13 ff.), und als solcher behandelt er sie.[1]) Er nimmt ihren ganzen Gehorsam, ihre volle Hingabe in Anspruch. Auf ihrem Entschluß beruht sein Verhältnis zu ihnen nicht (15, 11—17).

Das Bekenntnis zur Messianität Jesu gehört also für Johannes und seine Leser nicht nur der Vergangenheit an, sondern hat noch Gegenwartsbedeutung. Also ein aus dem Judentum, dem A. T. stammender Begriff,[2]) ein Begriff, der den Hellenisten

---

[1]) Was Bousset, Kyrios[2], S. 155 ff. hierüber sagt, bedarf stark der Zurechtstellung. Wenn auch 4, 2 statt *κύριος* wohl *Ἰησοῦς* zu lesen (vgl. Zahn z. St.), so ist die Lesart *κύριος* 6, 23 und 11, 2 doch ausreichend bezeugt. 13, 13. 14; 13, 16; 15, 20 als synoptische Reminiszenzen abzutun, ist zu billig. Dafür fordert Jesus zu ausdrücklich von seinen Jüngern Gehorsam. 15, 14 redet deutlich der König, der gebietet (*ἐντέλλομαι* 14, 17). Man nimmt der Stelle ihren eigentlichen Sinn, wenn man sie nicht mehr als die gnädige Herablassung des gebietenden Herrn versteht, die sich für die Angeredeten nicht von selbst versteht, vielmehr auffallend ist.

[2]) Windisch (Ztschr. f. syst. Theol. 1927, S. 1 ff.) findet bei Johannes eine gnostische Tendenz, „eine entschiedene Hinneigung zur Desavouierung der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, besonders der alttestamentlichen Propheten“ (S. 28 f.). Seine Auffassung, die sich nur dann durchführen läßt, wenn später eine „kirchliche Redaktion“ über die gnostische Grundschrift gekommen ist,

weder geläufig noch voll verständlich, geschweige sympathisch war, liegt seiner Anschauung von der Person und Geschichte Jesu zugrunde. Johannes ist weit davon entfernt, den jüdischen Grundbegriff des Bekenntnisses zu Jesus durch hellenistische Begriffe, wie Erretter der Welt oder Herr oder dergl., zu ersetzen. So tief hat der Hellenismus nicht auf ihn eingewirkt, auch nicht auf seine Gemeinden. Hier hat eine aus dem Judentum kommende Frömmigkeit sich Anhänger bei den Hellenisten gewonnen; hier haben nicht Einflüsse aus dem hellenistischen Geistesleben eine ursprünglich aus dem Judentum gekommene Frömmigkeit sich angeglichen.

---

und schon deshalb nicht beweisbar ist, scheitert m. E. einfach an der Tatsache, daß Jesus bei Johannes der Messias ist. Zudem wird 5, 37 ff.; 8, 38 ff.; 10, 8 gerade vorausgesetzt, daß die Juden die Gemeinde Gottes sein sollten und könnten. Daß die Juden Gottes Wort nicht in sich bleibend haben, kann nur dann ein Vorwurf für sie sein, wenn es in ihrem heiligen Buch steht, wie V. 39 voraussetzt. Stünden die Juden wirklich den Heiden gleich, wären sie ohne Offenbarung, so hätte die gesamte Auseinandersetzung 5, 37 ff. keinen Sinn. Ferner 8, 38 ist nicht zu bestreiten, daß Abraham, als dessen Kinder die Juden 5, 37 ausdrücklich anerkannt werden, auf Jesu Seite steht, d. h. daß der Stammvater der Juden ein Gotterwählter ist. Ihre Schuld ist, daß sie ihm nicht gleichen. Ihre (geistige) Teufelskindschaft schließt ihre (leibliche) Abrahamskindschaft nicht aus. 10, 8 ist freilich eine alte crux interpretum. Aber wo steht, daß die *πάντες* mit prophetischem Anspruch gekommen sind? Sie kamen, um die Gemeinde als Hirten zu regieren. Mit Recht betont auch Zahn das *εἰσίν*, sie waren es nicht, sie sind es. Die Bezeichnung Diebe und Mörder ist so stark, daß sie nirgends mit dem in Einklang steht, was Johannes über Mose und die Propheten sagt. Hier sind von Windisch einige Stellen so gepreßt, daß sie aus dem Zusammenhang herausfallen (10, 8), ja daß der Zusammenhang gestört wird (5, 37 ff.; 8, 38). Die Juden sind das Volk, das Gottes Offenbarung erhalten hat, aber freilich nur noch äußerlich, nicht innerlich, besitzt. Aber nur dadurch, daß sie äußerlich Gottes Offenbarung besitzen, wird ihre innerliche Offenbarungslosigkeit zur Schuld. Andernfalls wäre sie nur ein Unglück, nichts Moralisches, was Johannes dauernd zeigt. — Vgl. auch Holtzmann, Neut. Theol.[2] II, S. 393 f. u. 421 und Bultmann, Z. f. neut. Wsch. 1925, S. 101 („es fehlt die Polemik gegen das A. T."). — Wenn H. H. Wendt, Die Johannes-Briefe 1925, von „Nichtgebrauch des A. T.s beim Verfasser der Johannes-Briefe" redet, so trifft das nur so weit zu, daß einzelne Worte aus dem A. T. nicht angeführt werden. Dafür wird aber die Geschichte von Kain und Abel 3, 12 angezogen. Das A. T. wird also gebraucht.

Der Sohn Gottes.

Die Bezeichnung Sohn Gottes findet sich bei Johannes sehr häufig. Rechnet man die andere „der Sohn“, die nur eine Abkürzung der ersten ist, hinzu, so ist sie die häufigste. Auf keinen Fall ist der „Sohn Gottes“ nur ein Ehrenprädikat für den Messias. Mit dem Ausdruck „der Sohn Gottes“ wird der Messiastitel mehrfach verbunden, augenscheinlich soll der eine Titel den andern näher erklären und vor Entwertung schützen (1, 49; 11, 27; 20, 31). Aber was mit „der Sohn Gottes“ gemeint ist, überragt deutlich die Messianität. Gottessohnschaft ist Gottgleichheit. So verstehen die Juden Jesu Selbstbezeichnung (5, 18). Deshalb ist sie ihnen Gotteslästerung, d. h. ein todeswürdiges Verbrechen (10, 36; 19, 7). Dieses Verständnis der Juden für Jesu Gottessohnschaft ist kein Mißverständnis. Jesus beweist ihnen nie, daß sie ihn überhaupt nicht verstanden haben. Er beweist ihnen im Gegenteil nur, und das mehrfach (5, 19—47; 10, 31—38 u. ö.), daß sie kein Recht haben, den Anspruch auf Gottessohnschaft, so wie er ihn erhebt, abzulehnen. Statt Gottgleichheit heißt es auch bei Johannes Einheit mit Gott (10, 30). Diese Gleichheit und Einheit mit Gott hat Jesus gerade als der geschichtlich Lebende, als der Mensch. Der, der jetzt vor den Juden steht und zu ihnen redet, ist Gott, dem ewigen, jenseitigen Gotte gleich, mit ihm eins und aufs nächste vertraut, sieht ihn und bekommt seine Werke gezeigt (5, 20), hat den Himmel über sich offen (1, 51) und steigt in den Himmel, ja ist im Himmel (3, 13). Wer ihn sieht, sieht den Vater (12, 45; 14, 9). Das besagt nun nicht, daß er nur als Mensch der Sohn Gottes und als der Vorzeitliche etwa bloß der Logos ist. Das hohepriesterliche Gebet zeigt ganz deutlich, daß die Liebe, die den Menschen Jesus mit Gott verbindet, ewig ist (V. 24), daß er die Herrlichkeit, die er als Sohn besitzt (V. 5), ewig hat. Gälte der Name „Sohn Gottes“ nur für den geschichtlichen Menschen Jesus, so könnte Jesus gar nicht mit der Sohnesliebe und dem Sohneszutrauen auf sein übergeschichtliches Verhältnis zu Gott hinausblicken, wie dies für das hohepriesterliche Gebet bezeichnend ist. Obwohl Jesus zweifellos in seinem vor-

und nachgeschichtlichen Dasein mehr Herrlichkeit besitzt als in seinem geschichtlichen (17, 5), so ist er der Sohn Gottes, der Gott gleich und mit Gott eins ist, auch und gerade in seinem geschichtlichen Dasein. Jesus hat als der Sohn Gottes nicht seinesgleichen. Er ist der eingeborene Sohn Gottes.[1])

Es ist ein großartiges und in sich folgerichtiges Bild von Jesus als dem Sohne Gottes, was Johannes gibt. Die Gottessohnschaft Jesu bezeichnet freilich in der Hauptsache sein persönliches, ethisches und religiöses Verhältnis zu Gott, aber nicht nur dieses. Das physische Dasein Jesu ist nicht rein menschlich, unabhängig von seiner Gottessohnschaft dieser vorausgegeben. Es ist auch Gottessohnschaft. Er wurde aus Gott geboren und nicht aus Mannes- und Fleischeswillen.[2]) Und seine Gottessohnschaft ist nicht nur zeitlich, sondern ewig. Er ist ewig. Wenn auch über den Ursprung des ewigen Gottessohnes nicht geredet wird, von ihm vielmehr nur gesagt ist: er war schon, als ein Anfang Platz griff, so ist er doch ewig als der Sohn, als der, der vom Vater geliebt und mit Herrlichkeit beschenkt ist (17, 24).

Eine Ableitung für die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes zu suchen, ist überflüssig. Selbstverständlich hat das gleichzeitige Heidentum Söhne von Göttern in großer Zahl gekannt, und nicht nur unter den Göttern, sondern auch unter den Menschen, Herrschern, Weisen, „Propheten".[3]) Aber die Bezeichnung

---

[1]) *μονογενής* findet sich Psal. Sal. 18, 4 zur Bezeichnung Israels in seinem Verhältnis zu Gott (4. Esra 6, 58, das Strack-Billerbeck zu Joh. 3, 16 noch anführt, nicht). Es läßt sich also aus der jüdischen Überlieferung verstehn. Eine Nötigung, es aus dem nicht-jüdischen Sprachgebrauch (vgl. darüber Bousset, Kyrios², S. 157 und Bauer zu Joh. 1, 14) zu erklären, liegt nicht vor. Sachlich besagt es dasselbe, wie das *ἴδιος* des Paulus. Denn auch bei Johannes hat Jesus Brüder (20, 17).

[2]) Vgl. Zahn zu 1, 13.

[3]) Vgl. Bauer zu 1, 34. — In dem oft verwendeten Bericht des Kelsos über die Propheten aus der Gegend von Phönizien und Palästina kann man freilich nicht alles einfach für bare Münze nehmen. Kelsos selber hielt die Leute für Schwindler (VII, 11), d. h. also ihr Heilandsbewußtsein für nachgemacht. Wem es nachgemacht ist, braucht man nicht lange zu fragen: der christlichen Überlieferung. Dann kann es aber unmöglich dazu dienen, den ur-

Jesu als des Sohnes Gottes geht auf Jesus selber zurück und ist von Johannes einfach übernommen. Die Frage ist nur die: fordert der Sinn, den Johannes mit der Bezeichnung verbindet, eine Ableitung aus dem hellenistischen Synkretismus? Hier ist die Einheit und Gleichheit des Menschen Jesus mit Gott der springende Punkt.[1]) Ehedem hat man diese Einheit und Gleichheit mit Gott aus dem Einfluß der „alexandrinischen Religionsphilosophie" und ihres Logosgedankens abgeleitet.[2]) Aber davon ist man heute weithin abgekommen, mit Recht. Schon der Prolog des Johannesevangeliums ist nicht von Philon her zu erklären.[3]) Zweifellos steht die Metaphysik Philons, in der Gott das Seiende und der Logos die oberste seiner Kräfte ist, nicht hinter dem Johannesevangelium. Gewiß nennt Philon den Logos auch den Sohn usw. Aber das ist bei ihm eine bildliche Bezeichnung. In

---

sprünglichen Sinn der christlichen Überlieferung aufzuhellen. Nun mag man urteilen: da Kelsos als Polemiker redet, ist seine Anklage auf Schwindelei nicht unverdächtig. Aber dann muß man stark damit rechnen, daß Kelsos die Worte der Propheten stilisiert hat. Sie enthalten einen sonderbaren Widerspruch: sie sind antichristlich, da die angeblichen Propheten nicht Jesus, sondern sich selbst für den Heiland ausgeben, sie sind christlich, da sie die trinitarische Formel voraussetzen. Selbst in einem stark verwilderten Christentum sind solche Reden, die mit dem christlichen Grundbekenntnis in schroffem Gegensatze stehn, unwahrscheinlich. Wahrscheinlich sind sie von Kelsos ver„christlicht", was man dem Polemiker Kelsos, wenn er diese Leute mal für Schwindler hielt, kaum sehr verargen kann. Origenes hält sogar den ganzen Bericht des Kelsos für unwahr (VII, 11) und er war als Zeitgenosse und Nachbar der Gegend in der Lage, zu urteilen. Daß es in jenen Gegenden ekstatische Propheten gab, ist der zuverlässige Kern der Erzählung Kelsos, aber was sie für ein religiöses Selbstbewußtsein hatten, bleibt uns dunkel. Fascher *προφήτης* 1927, S. 206 f. schätzt sie wohl zu hoch ein.

[1]) Bezeichnungen wie *ἀντίθεος* und *ἰσόθεος*, mit denen das ältere Griechentum freigebig war, die Bauer zur Erklärung von 5, 18 heranzieht, bieten freilich nichts Vergleichbares. Sie erreichen nicht von ferne die Wucht und den Ernst dessen, was hier die Gottgleichheit bedeutet. Hinter ihnen steht der harmlose, anthropomorphe, polytheistische Gottesgedanke, den Johannes eben nicht hat.

[2]) Vgl. die in Holtzmanns Neutest. Theol. zusammengefaßte Forschung.

[3]) Vgl. unten S. 30 ff. Bezeichnend ist, daß Bousset, Kyrios[2], das Jesusbild des 4. Evangeliums darstellen kann, ohne auf die Logoslehre näher einzugehn, von dieser vielmehr erst handelt, wo er die Apologeten darstellt (S. 304 ff.).

Wahrheit ist bei ihm der Logos die der Welt immanente und zugleich göttliche Vernunft oder auch die göttliche Weisheit,[1]) und dies ist eben der Sohn Gottes, von dem Johannes redet, nicht. In Worten lassen sich leicht Übereinstimmungen zwischen Philon und Johannes aufzeigen. Aber diese Übereinstimmungen verflüchtigen sich, wenn man von den Worten zu dem Sinn dieser Worte vordringt.[2]) Gewiß haben Philon und Johannes den Mittelwesengedanken miteinander gemein. Gewiß redet Philon

---

[1]) Bousset hat freilich (in Anlehnung an Bréhier) eine neue Auffassung des philonischen Logos eröffnet, nach der er „eine durch und durch mythologische Figur" ist (Kyrios[2], S. 309). Diese kecke These ist eine starke Übertreibung. Was Philon über den λόγος sagt, ist mitbestimmt durch die Hermesmythen (vgl. unten S. 33). Aber was er sich unter dem λόγος denkt (beides muß man bei einem Schönredner wie Philon sorgsam unterscheiden!), ist metaphysische Theologie, in der sich jüdische, platonische, stoische Grundbestandteile durchdringen. Boussets Versuch, das Weltschöpfertum des philonischen λόγος aus der Mythologie, nicht der Metaphysik, abzuleiten, ist mißlungen. Die stoische Umdeutung des griechischen Hermesmythus, von der Philon abhängig ist, nennt Hermes nicht den Weltschöpfer, identifiziert ihn auch nicht mit dem ägyptischen Thoth. Und deutliche Beziehungen zu dem ägyptischen Thothmythus, der eine Weltschöpfung durch Thoth kennt (vgl. Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Rel.-Gesch.[3], I 483), sind für Philon aber nicht nachgewiesen, sondern von Bousset nur postuliert. Mit den Kosmogonien, in denen Hermes Weltschöpfer ist (Bousset a. a. S. 312[7]), ist ein wirklicher Zusammenhang Philons nicht aufzuzeigen, d. h. aber, das Weltschöpfertum des philonischen λόγος stammt aus der griechischen Metaphysik bezw. jüdischen Theologie, der philonische λόγος ist eine metaphysisch-theologische Figur, gelegentlich mit mythologischen Floskeln aufgeputzt.

[2]) Z. B. die von W. Bauer zu 5, 19 angeführte Stelle confus. ling. § 63 redet freilich davon, daß der Logos sich nach dem Vorbilde des Vaters richtet, aber Philon redet hier von der weltschaffenden Vernunft und der Gottgemäßheit ihrer Wirkungen, Johannes dagegen 5, 19 von dem persönlichen Verhältnis eines Menschen zu Gott. Oder die von W. Bauer zu 17, 2 angezogene Stelle agricult. § 51 redet von der Vernunft, die die Welt regiert unter dem Bilde des Sohnes Gottes, Johannes dagegen 17, 2 von einer Person, der Gott die Personen anvertraut hat. Weiteres siehe unten S. 39 u. 42. Holtzmanns Versuch, nachzuweisen, daß Johannes sich dadurch als von der alexandrinischen Religionsphilosophie abhängig erweise, daß er den Gottesbegriff metaphysisch fasse (d. h. rein negativ) und durch den Logosgedanken erzeugen müsse (Neut. Theol.[2] II, 437—439) ist so handgreiflich Mißdeutung des Textes, daß er nur das Gegenteil beweist.

auch oft von seinem Mittelwesen so, daß es als eine Person erscheint, die zu Gott persönliche Beziehungen hat. Aber das ist nur Ausdrucksweise. Im Grunde ist der Logos Philons doch eine Kraft, d. h. dinghaft gedacht, und seine Beziehung zu Gott unpersönlich. Während der Sohn Gottes bei Johannes auch dann, wenn er als das Wort bezeichnet ist, nicht als Ding, sondern als Person gedacht ist.[1]) Auf der persönlichen Beziehung zwischen Gott und Jesus liegt bei Johannes ein erheblicher Nachdruck. Z. B. was man die Allmacht und Allwissenheit Jesu bei Johannes nennen kann, ist deutlich nicht eine Natureigenschaft, die dem Sohne anhaftet, die er mit Gott gemeinsam hätte, wie etwa der Logos Philons gewisse Eigenschaften mit Gott gemeinsam hat. Jesu „Allmacht" und „Allwissenheit" beruht vielmehr deutlich auf dem Geben des Vaters und ist durch dies wie begründet so begrenzt.[2]) Es ist und bleibt verkehrt, in der Logoslehre Philons den Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangeliums zu suchen. Der Logosgedanke ist hier — ganz abgesehen von seinem Verhältnis zum philonischen — nur der krönende Abschluß.

Neuerdings[3]) erklärt man die Einheit und Gleichheit des Menschen Jesus mit Gott aus der Analogie mit den „göttlichen Menschen" des Hellenismus. Diese Erklärung hat den Vorzug, daß sie das Menschsein des Gottessohnes, der die Einheit und Gleichheit mit Gott hat, wirklich zur Geltung kommen lassen kann. Nur läßt sich eben bei den Propheten, Goëten und sonstigen „göttlichen Menschen" der Grad von Einheit und Gleichheit mit Gott, den der johanneische Jesus erreicht, nicht aufzeigen. Die Formel Einheit und Gleichheit mit Gott ist für sie nicht nachgewiesen und noch weniger ein Verhältnis zu Gott von der

[1]) Das zweimalige πρὸς τὸν θεόν von 1, 1 und 1, 2 geht doch wohl auf eine persönliche, nicht nur räumliche Beziehung, wie sie auch Dinge zueinander haben.

[2]) 5, 19 ff. Das Wirken Jesu beruht darauf, daß der Vater ihm seine Werke zeigt, und zwar zeigt er ihm mit der Zeit noch größere Werke. Das Verhältnis zwischen beiden ist so sehr persönlich, daß es eine Geschichte durchläuft. Das Verhältnis des Logos zu Gott bei Philon hat keine Geschichte. Vgl. unten S. 42 f.

[3]) Seit G. P. Wetter, Der Sohn Gottes 1916.

persönlichen Vertrautheit und ethischen Tiefe wie im Johannesevangelium.[1]) Ein solches Stehen in der Liebe Gottes, wie es der Jesus des Johannes hat, zeigt eben tatsächlich die Religionsgeschichte sonst nicht.[2])

Die johanneischen Worte von der Einheit und Gleichheit des Menschen Jesus mit Gott müssen in die Geschichte der urchristlichen Schätzung der Person Jesu hineingestellt werden. Aus ihr werden sie verständlich, weil sie in ihr erwachsen sind. Für Paulus ist Jesus Christus mit Gott geeint. Er gebraucht die Formel „Gott gleich" für ihn (Phil. 2, 5). Hinter dieser Schätzung der Person Jesu steht die gesamte urchristliche Gemeinde. Niemand in ihr wußte es anders, als daß Jesus zur Rechten Gottes thront, d. h. aber, mit Gott so geeint ist, daß er Gott gleich ist. Zweifellos war auch für Paulus der, der gekreuzigt wurde, d. h. der Mensch Jesus, irgendwie mit Gott geeint und Gott gleich. Paulus sieht ja Gottes versöhnende Liebe in ihm wirksam (2. Kor. 5, 19; Röm. 5, 8) und nennt ihn den Herrn der Herrlichkeit (1. Kor. 2, 8). Und schon Markus hat in der Schätzung des Menschen Jesus als

---

[1]) Weil jene sich selbst und andern für Götter und Götterkinder gelten (vgl. W. Bauer, S. 34 f.), können sie noch nicht als in dem Sinne gottgleich und gotteins gelten, wie Jesus dem einen Gotte gleich und geeint ist. Über die Kelsosstelle vgl. S. 20[3]). Gewiß muß ein Mann wie Simon Magus ein geradezu vermessenes religiöses Selbstbewußtsein gehabt haben. Aber was Justin und die Apostelgeschichte von ihm sagen, läßt nicht vermuten, daß es annähernd die persönliche Tiefe und ethische Reinheit der Gottessohnschaft des johanneischen Christus gehabt hat. Schon daß für Simon Magus der Kraftgedanke entscheidend ist, zeigt, daß es ihm auf eine ähnliche persönliche Gemeinschaft mit Gott, wie sie der johanneische Christus hat, gar nicht ankam. Er war eben ein Goët. Es ist nicht zufällig, daß W. Bauer gerade zum 17. Kapitel Parallelen aus der Überlieferung von den göttlichen Menschen nicht beibringen kann. So standen eben die göttlichen Menschen nicht zu Gott.

[2]) Bousset will den johanneischen Gottessohnschaftsgedanken so verstehen, daß er enthält, was bei Paulus und dem vulgären Heidenchristentum in dem Titel *κύριος* eingeschlossen liegt (Kyrios[2], S. 158). Aber Bousset redet nur von der Stellung, die der johanneische Jesus der Christenheit gegenüber hat; das Entscheidende, sein persönliches Verhältnis zu Gott, bespricht er gar nicht. Und bei Johannes beruht deutlich jene auf diesem, nicht umgekehrt. Dazu ist das Bild von dem Umgang des Sohnes mit dem Vater viel zu lebendig und inhaltreich.

des von Gott in einzigartiger Weise geliebten Gottessohnes (1, 1), der über den Engeln steht (13, 32), den aufzunehmen Gott aufzunehmen bedeutet (9, 37),[1]) etwas, das auf der Linie der johanneischen Schätzung Jesu liegt.[2]) Was Johannes als Einheit und Gleichheit mit Gott an Jesus schildert, ist schließlich das, was der gemein-urchristliche Glaube an Jesus als den neben Gott thronenden und den von Gott mit seinem Geist gesalbten (d. h. in seiner Liebe stehenden)[3]) Gottessohn voraussetzt, wenn überhaupt einmal der Schleier, der das Geheimnis der Gottverbundenheit Jesu bedeckt, gehoben werden darf! Jedenfalls aber macht nicht erst die Einwirkung des hellenistischen Synkretismus auf den urchristlichen Christusglauben diese Anschauung von der Person Jesu

---

[1]) Dergleichen Stellen als die „wenigen johanneischen Worte" in der Synopse abzutun (Windisch, Ztschr. f. syst. Theol. 1927, S. 47), ist unberechtigt. Sie tragen das Markusevangelium. Der Jesus des Markus hat als der Christus der Sohn Gottes (14, 61) das Bewußtsein absoluter Größe. Das erscheint in seiner Verkündigung darin, daß an der Stellung zu ihr sich das ewige Geschick des Menschen entscheidet (8, 35). Im Vergleich damit ist es eine Belanglosigkeit, wie groß oder klein der Unterschied zwischen dem Worte Jesu und dem der Rabbinen ist (gegen Windisch a. a. O., S. 40 ff.). Denn Jesus hat den Rabbinen nie bestritten, daß sie aus Gottes Wort geschöpft haben. Es ist begreiflich, daß Windisch, trotzdem sich in der kritischen Theologie seit Wrede, Wellhausen, K. L. Schmidt, Bultmann eine neue Einschätzung des Markus vollzieht, noch immer meint, daß für Markus Jesus ein Mensch war, wie die andern auch, die Relativität des Menschentums nicht überragend. Aber er übersieht damit den Unterschied zwischen dem Jesus des Markus und dem der kritischen Hypothese, die unter Benutzung des Markus gebildet ist.

[2]) Wer hier einwendet, daß Markus eben Jesus nicht eins und gleich mit Gott nenne, sondern 13, 32 eher das Gegenteil sage, sei daran erinnert, daß 1. auch bei Johannes die Gottgleichheit Jesu nicht ausschließt, daß der Vater größer ist als er, 14, 28, daß sie immer nur mitgeteilte Gottgleichheit ist, niemals Gleichheit im mathematischen Sinne, daß 2. die Gottgleichheit Jesu nur auf Grund der Regel 17, 10 gilt (vgl. 16, 15), in concreto aber nicht ausschließt, daß der Sohn die größten Werke des Vaters noch nicht gesehn hat (das Futurum in 5, 20 schließt dies ein), also nur kraft einer gewissen Vorausnahme des noch nicht Vorhandenen, aber künftig sicher Eintretenden, behauptet werden darf. Der johanneische Jesus ist wirklich Fleisch (1, 14). Hat der johanneische Christus etwa gesagt, wann das Weltgericht kommt?

[3]) Vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T., S. 148 ff. 215 ff.

verständlich. Sie ist im Zusammenhang der eigenen Geschichte des urchristlichen Glaubens an Jesus zu verstehn.

Völlig deutlich wird das eben Behauptete erst, wenn man im einzelnen verfolgt, was Johannes von dem Verkehr des Sohnes mit dem Vater berichtet und dabei die Frage erwägt: sind es Gedanken und Formeln aus dem hellenistischen Synkretismus, was das Bild von dem Verkehr des Vaters mit dem Sohne ausmacht? Die Formel „am Busen" (des Vaters) (1, 18) entspricht einem Sprachgebrauch, der in der Septuaginta und im nichtbiblischen Griechisch häufig ist.[1] Sachlich ist sie ein familiärer Ausdruck für das feierlichere „zur Rechten", also nichts Neues gegenüber der älteren Überlieferung. Das Eigenartige ist nur, daß diese Formel ebenso wie die vom Hinaufsteigen in den Himmel und vom Sein im Himmel (3, 13), auch auf den geschichtlichen Jesus angewendet ist.[2] Weil der Sohn am Busen des Vaters, im Himmel ist, hört und sieht er ihn. Dabei ist das Hören dem Sehen nachgeordnet. Gott zu hören vermögen auch andere Menschen. Ihn zu sehen, ist dem Sohne vorbehalten (1, 15; 6, 46). Statt Gott schauen heißt es auch die Werke Gottes gezeigt erhalten. Gott wirkt und gibt dem Sohne Anteil an seinem Wirken, indem er ihm seine Werke zeigt (5, 20), so daß sie der Sohn vollendet (4, 34). Das Schauen Gottes ist hier nicht ein bloßes Betrachten, sondern begründet ein großartiges Wirken.[3] Gott bezw. Götter schauen, ist ein Gedanke, der im hellenistischen Synkretismus eine große Rolle spielt.[4] Aber im hellenistischen Synkretismus ist das Gottschauen

---

[1]) Vgl. W. Bauer z. St.

[2]) Wer diese eigentümliche johanneische Verwendung dieser Formeln nun im Sinne eines Anachronismus verstehn zu können glaubt, sei an 5, 24. 25 erinnert, wo ganz unleugbar das totenerweckende Wort Jesu, das die ältere Überlieferung in der Zukunft erwartet, auch schon in die Gegenwart verlegt ist. Diese Vergeistigung, die zugleich eine gewisse Vergegenwärtigung und Verdiesseitigung des Zukünftigen und Jenseitigen ist, kann man Johannes nicht absprechen. Und der oft behauptete Anachronismus ist nur ein plumpes Aus-der-Rolle-fallen.

[3]) Das Sehen des Vaters kann nicht nur in die Präexistenz fallen, denn auch die Gläubigen hören Gott und die Juden hören den Teufel, beide gewiß nicht in einer Präexistenz (8, 38).

[4]) Vgl. z. B. die Mithrasliturgie, Apulejus Metamorphosen XI, den Poimandres.

entweder an einen kultischen Apparat gebunden, oder es läuft aus in die Schau einer Kosmogonie, die irgendwie zugleich Theogonie ist oder sonst eine Vision. Ein in dem Sinne rein religiöses Gottschauen, wie es das Johannesevangelium von Jesus erzählt, ein Gottschauen im Sinne persönlichen Vertrautseins, ein Schauen der Werke Gottes zeigt die hellenistische Mystik nicht.[1]) Das Nähere dieses Gottschauens des Sohnes läßt das Evangelium im Dunkel des Geheimnisses. Aber jedenfalls besteht es nicht in Visionen oder Ekstasen.

Der Offenbarung des Vaters entspricht das Gebet des Sohnes. Johannes zeichnet Jesus mit augenscheinlicher Absichtlichkeit als Beter. Seine Arbeit an seinen Jüngern vollendet sich im Gebet für sie (17, 1 ff.). Seine Wunder sind erhörte Gebete (11, 41; 9, 31). Das Machtwort, mit dem er Lazarus aus dem Grabe ruft, wird dadurch gegen das Mißverständnis geschützt, es sei ein Zauberwort, daß Jesus am Grabe des Lazarus Gott dankt, daß er ihn erhört hat. Gewiß, Jesus bittet an dieser Stelle nicht. Er kann schon danken, ehe Lazarus aus dem Grabe gekommen ist. Aber damit hört sein Gebet nicht auf, ein echtes Gebet zu sein. Es hat nur den Grad von Zuversichtlichkeit, den nach Johannes (I 5, 14 ff.) alles wirkliche Christengebet haben kann und soll: Jesus weiß, daß er das Erbetene hat. Selbstverständlich kann Johannes Jesus nicht mit einem zweifelnden Bitten zeichnen. Damit sänke Jesus unter die Höhe des rechten Gebets. Er kann ihn nur mit dem erhörungsgewissen, schon vor der äußerlichen Erhörungstatsache dankenden Gebet zeichnen.[2]) Wer Jesu Gebet deshalb für ein Schein- und Schaugebet erklärt, beweist nur, daß er nicht weiß, was für Johannes Gebetszuversicht ist. Jesus hat

---

[1]) Es ist bezeichnend, daß Wetter so gut wie nichts von einem Gottschauen der Söhne Gottes aus dem Hellenismus zu erzählen hat und auch Bauer zu den Stellen vom Hören und Sehen Gottes durch Jesus so gut wie nichts aus den hellenistischen Quellen beibringt.

[2]) Wenn Bauer aus 10, 30 und 5, 19 schließt, daß der johanneische Christus überhaupt nicht wirklich beten kann (S. 149), so zeigt das nur, daß der Evangelist 10, 30 und 5, 19 anders gemeint hat, als Bauer es versteht, geistiger, persönlicher, lebendiger, vgl. oben S. 23.

die vollendete παρρησία (I 5, 14), deshalb spricht er: θέλω κτλ. (17, 24).

Lehrreich für den Abstand, der zwischen Johannes und dem hellenistischen Synkretismus besteht, ist ein Vergleich zwischen Joh. 17 und dem Schlußgebet des Poimandres (§ 31. 32). Im Poimandres ein ganz formenstrenger, nach dem alttestamentlichen bezw. christlichen Trishagion gegliederter Aufbau,[1]) bei Johannes nichts von dieser feinen und reichen Rhetorik und ihren Künsten, sondern ein schlichtes, sachlich gehaltenes Reden mit Gott. Bei Poimandres der Gottesgedanke kosmologisch-mystisch,[2]) bei Johannes nichts von Kosmologie,[3]) aber der Gegensatz von Gott und Welt aufs stärkste herausgekehrt. Bei Poimandres „Gott durch Schweigen genannt" (12), bei Johannes: „ich habe deinen Namen offenbart" (6). Gewiß reden an beiden Stellen Personen, die Gotteserkenntnis, Gotteskindschaft, göttliche Vollmacht und göttliche Sendung zu haben sich bewußt sind. Aber an die Gottesgemeinschaft dessen, der vom Vater geliebt ist, ehe die Welt geschaffen wurde, rührt das Poimandres-Gebet nicht. Beide bitten für die Ihren. Aber Jesus hat seine Gemeinde, der Hermesmyste sucht sie. Sein Gebet erreicht nicht entfernt die Klarheit und Festigkeit, mit der bei Johannes die Gemeinde mit Gott und unter sich geeint und von der Welt geschieden ist. Die Liebe, aus der Joh. 17 gequollen ist, die vollendete Liebe zu Gott und den Menschen, die Joh. 17 seine Heiligkeit gibt, fehlt bei dem Poimandresgebet.

Dem Bitten entspricht das Gehorchen des Sohnes. Er ist an den Willen des Vaters gebunden und tut nicht seinen Willen (5, 30; 6, 38).[4]) Das Gebundensein des Sohnes an den Vater

[1]) Dreimal ἅγιος ὁ θεός . . ., dreimal ἅγιος εἶ . . ., dreimal ἅγιος mit folgendem Komparativ, drei Anreden, die die Unnennbarkeit Gottes ausdrücken, dreimalige Bitte: ἐπίνευσόν κτλ.

[2]) Gottes Vaterschaft ist seine Schöpferstellung πατὴρ τῶν ὅλων (5); seine Kräfte erfüllen seinen Willen; jedes Wesen ist sein Abbild.

[3]) V. 24 ist die Weltschöpfung eben gerade das Untergeordnete!

[4]) Von solchen „menschlichen" Zügen des johanneischen Christusbildes zu urteilen: „sie sind für die Auffassung des Evangelisten von Jesus ganz wertlos"

zeigt sich in der Bedeutung, die „die Stunde" in seinem Leben hat. Er muß auf sie warten (7, 3. 4) und darf sie nicht vorwegnehmen (2, 4). Aber bis sie gekommen ist, ist er auch unangreifbar (7, 30; 8, 20). Mit den hellenistischen Vorstellungen von der εἱμαρμένη und dem Sternenglauben hat das nichts zu tun. Gottes Wille ist für Jesus kein Fatum. Dazu ist die Vorstellung der „Stunde" im Judentum ausgebildet,[1]) und zwar gerade im Zusammenhang mit dem starken Glauben an die göttliche Weltregierung.[2])

Durchmustert man, was das Johannesevangelium über den Umgang des Sohnes mit dem Vater sagt, so ist es unverkennbar

---

(Bauer, S. 239), ist willkürlich und unbegründet. — Freilich, schon Holtzmann entwertete die sittlichen Züge in dem johanneischen Bilde der Gottesgemeinschaft des Sohnes durch die Behauptung: in ihnen erscheine nur das metaphysische Verhältnis des Logos zu Gott (S. 492). Daran ist richtig, daß die Sittlichkeit des Menschen Jesus in der ewigen Gottesgemeinschaft des Gottessohnes wurzelt. Aber daß diese ewige Gottesgemeinschaft des Sohnes nicht sittlich, also dinghaft zu denken sei, „dauernde Zuständlichkeit", nicht persönliche Haltung sei, hat Holtzmann nie bewiesen. 17, 24 ist vielmehr das ewige Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohne Liebe, d. h. etwas Persönliches, Sittliches. — M. Dibelius hat (Festgabe für A. Deißmann, S. 168 ff.) diese Holtzmannsche Tendenz mit neuen Mitteln verfolgt. Er unterscheidet bei Johannes einen doppelten Liebesgedanken, einen traditionellen, ethischen und einen eigentlich johanneischen, metaphysischen. Für den ersten ist Liebe Einheit im Willen vermöge einer affektvollen Beziehung, für den zweiten Einheit des Wesens vermöge göttlicher Qualität (S. 174). Nun schließt für Johannes Liebe, wo sie zum Ziele gelangt, wie zwischen dem Vater und dem Sohne oder diesem und den Jüngern, Selbstmitteilung, Wesensgemeinschaft in sich. Aber damit hört sie nicht auf, etwas Ethisches zu sein, wie sich unleugbar daraus ergibt, daß Liebe geboten wird 13, 34 (vgl. Dibelius a. a. O., S. 179). Mit der Entgegensetzung von Ethischem und Metaphysischem, Wesen und Willen wird etwas dem johanneischen Text Fremdes an diesen herangetragen, vgl. schon Lütgerts Ausführungen gegen Holtzmann in der 1. Auflage seiner Johanneischen Christologie 1899, S. 61 (2. Aufl., S. 95. 99 u. ö.). Die Begriffe moderner Gesinnungsethik sind für die Antike und auch für das N. T. nur sehr mit Vorsicht zu benutzen. Freundschaft schloß für die Griechen z. B. nach dem bekannten Gemeinplatz Besitzgemeinschaft ein. Sie war nicht nur Einheit im Willen.

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck zu 2, 4. Bauer und Wetter bringen kein hellenistisches Material zur „Stunde".

[2]) Über das Sein des Vaters im Sohne vgl. S. 99—101.

nicht durch die Metaphysik des philonischen Logosgedankens oder durch die „Frömmigkeit“ der hellenistischen Zauberer und Propheten bestimmt, sondern einfach das vollendete Vorbild dessen, was die jüdisch-christliche Frömmigkeit, wie sie auch in den johanneischen Briefen zu finden ist, sein wollte und sollte. Hier sieht man nicht einen vergöttlichten Menschen, aber eine wirklich menschliche Frömmigkeit bei dem, der mit Gott eins und Gott gleich ist.[1])

Der λόγος.

Die Logosvorstellung des Johannes wurzelt nicht unmittelbar und allein in der christlichen oder in der alttestamentlichen Vorstellung vom Worte Gottes.[2]) Das Wort Gottes ist im A. T. wie im N. T. zugleich Kraft, wirksam und lebendig. Aber der λόγος des Johannes ist noch mehr: er ist ein Wesen, eine Person, die bei Gott ist und Gott ist, die Fleisch werden kann. Damit ist die alttestamentliche und die urchristliche Vorstellung vom Wort Gottes überschritten. Der λόγος des Johannes ist ein Mittelwesen.[3]) In den Mittelwesenspekulationen seiner Zeit muß die Logosvorstellung des Johannes wurzeln. Diese Erkenntnis darf als sicher bezeichnet werden. Sie ist jedenfalls der einzige mögliche Ausgangspunkt, um zu einem geschichtlichen Verständnis des Prologs zu gelangen.

Mittelwesenspekulationen gab es bei den Juden und Griechen, auch sonst im Kulturkreise Vorderasiens und des Mittelmeers.

---

[1]) Bultmann urteilt vom Johannesevangelium (Z. f. d. neutest. Wsch. 1926, S. 102): eine Anschauung von einer Person, von ihrer religiösen und ethischen Haltung, wird nicht gegeben. Das ist eine krasse Übertreibung. Gewiß ist dies Buch geschrieben, um Glauben an Jesu Messianität und Gottessohnschaft zu begründen. Aber damit wird zugleich ein Bild von Jesu religiöser und sittlicher Haltung gegeben, wenigstens in ihren Grundzügen. Das ist oben gezeigt.

[2]) Näheres über diese Erklärung der johanneischen Logosvorstellung bei P. Feine, Neutest. Theol.[4] S. 340.

[3]) Mittelwesen heißt hier nicht ein Wesen, das weder Gott noch Geschöpf, vielmehr ein Mittleres zwischen beiden ist, sondern ein Wesen, das zwischen Gott und der Welt irgendwie mittlerisch wirkt, durch das Gott und die Welt verbunden sind. Weil es vom λόγος heißt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο und πρὸς τὸν θεὸν ἦν und σὰρξ ἐγένετο, ist er in diesem Sinne ein Mittelwesen.

All diese Mittelwesenspekulationen haben auch mehr oder minder aufeinander gewirkt. Mischformen und Übergänge zwischen ihnen sind nicht selten. Bei welcher Form der Mittelwesenspekulation liegt der Ursprung des johanneischen Logosgedankens? Die Antwort auf diese Frage wird am besten der Wortbedeutung von ὁ λόγος im Prolog entnommen. ὁ λόγος ist hier nicht die Vernunft, sondern das Wort. Denn ὁ λόγος ist bei Johannes sonst nie die Vernunft, sondern immer das Wort.[1]) Ferner der Prolog ist deutlich an die Schöpfungsgeschichte angelehnt.[2]) Diese redet von Wort Gottes, nicht von der Vernunft.[3]) Damit ist nun gesagt: Der Prolog ruht nicht auf der griechischen, stoischen Lehre von der Vernunft, die der Welt immanent ist und die Welt mit Gott verbindet. Eine direkte Abhängigkeit des Prologs von Philon ist ausgeschlossen.[4]) Das ist für jeden, der sich nicht nur an einzelne Sätze und Worte bei Philon und Johannes, sondern an das Ganze ihrer Gottesanschauung hält, unverkennbar. Johannes kennt die eigentümliche Zersetzung, in der sich der Gottesgedanke bei Philon befindet, nicht. Gott ist ihm nicht eigenschaftslos wie jenem. Die Verselbständigung der göttlichen

[1]) Man kann diesem Schluß nicht dadurch ausweichen, daß man darauf hinweist: bei Johannes kommt ὁ λόγος im Sinne des Prologs sonst nicht mehr vor. So richtig das ist: wäre ὁ λόγος im Prolog die Vernunft, so müßten wenigstens Worte ähnlichen Ursprungs bei Johannes eine erhebliche Rolle spielen. Aber νοῦς, φύσις, συνείδησις, καθῆκον, λογικός, die Paulus aus dem stoischen Sprachgebrauch hat, fehlen bei Johannes. Nur ἀλήθεια wäre zu nennen, aber ἀλήθεια ist nicht ausgeprägt philosophisch.

[2]) Das ἐν ἀρχῇ zu Anfang beider schließt jeden Zweifel daran aus.

[3]) „Daß Gen. 1 vom Wort nur indirekt die Rede ist" (Bultmann, Gunkel-festschrift II (= Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., hrsg. von Bultmann und Gunkel, N. F., 19. Heft, 2. Teil 1923) S. 13) ist belanglos, da Gen. 1 sicher nicht von der Vernunft redet.

[4]) So mit erfreulicher Klarheit Bultmann, a. a. O. S. 14. Vgl. Schäders Urteil (in R. Reitzenstein und H. H. Schäder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland 1926, S. 315, Anm. 1 und S. 323), „daß die Standard-begriffe des Prologs ebenso wie sein spekulativer Gehalt jüdischen Ursprungs sind" und keinen „direkten Einfluß Philons" verraten. Auch W. Bauer gibt zu, daß zwischen Philon und Johannes Differenzen bestehn, die nicht zu übersehen sind (S. 7), daß es unbedingt erforderlich ist, noch andere Faktoren in Betracht zu ziehen (S. 8).

Kräfte, die Mittlerrolle der „Engel", die Unfähigkeit Gottes, mit der Materie in unmittelbare Berührung zu kommen, fehlen bei Johannes und haben auch keinen Platz bei ihm. Die „Naturwissenschaft", die bei Philon für sein gesamtes Denken und für seine Gottesanschauung so bedeutsam ist, fehlt bei Johannes; und ihr Fehlen ist für Johannes kennzeichnend, wie ihr Einfluß für Philon kennzeichnend ist. Philon ist ein Gelehrter, ein Rhetor, ein Literat. Johannes ist das alles nicht. Man atmet eine andere Luft, wenn man von Philon zu Johannes kommt. Philon kann nicht einfach sein. Johannes ist seinem Wesen nach einfach. Damit soll nicht geleugnet sein, daß Philon und Johannes gemeinsamen Besitz haben. Beide haben gemeinsame Vorfahren und gemeinsames Erbe. Aber Philon ist nicht der Vater des Johannes, auch nicht seiner Logosvorstellung.[1]) Paulus steht Philon näher als Johannes. Denn Paulus steht der Stoa näher als Johannes.

Weil ὁ λόγος bei Johannes das Wort und nicht die Vernunft ist, stammt die Logosvorstellung bei Johannes auch nicht aus der Verbindung zwischen stoischer Philosophie und griechischer bzw. ägyptischer Volksreligion.[2]) Die Stoiker haben bekanntlich die Götter des Volksglaubens umgedeutet und dadurch den religiösen Überlieferungen für die philosophisch Gebildeten einen neuen Sinn und eine neue Glaubwürdigkeit gegeben.[3]) Dabei ist der griechische Hermes und der mit ihm vielfach gleichgesetzte ägyptische Thoth als λόγος, als die Welt durchwaltende, im Menschen wirkende Vernunft gedeutet.[4]) In dieser Verbindung von Mythus und Philosophie ist zwar nun bei Cornutus z. B. die Philosophie durchaus führend.[5])

---

[1]) Vgl. auch Feine, a. a. O. S. 346—355.

[2]) So W. Bauer S. 8.

[3]) An Cornutus griechischer Theologie kann man das bequem studieren.

[4]) Vgl. Cornutus 15 und die anderen von Bauer a. a. O. genannten Quellen.

[5]) Cornutus sagt nicht von λόγος: er erscheine in Menschengestalt, weil von Hermes dergleichen erzählt wird (vgl. die Geschichte von Philemon und Baukis), sondern die Sendung des Logos zu den Menschen besteht für ihn darin, daß die Menschen vernünftig erschaffen sind. Ich halte für nötig, auch dies letztere den Lesern mitzuteilen. Was W. Bauer S. 8 aus Cornutus anführt, wird sonst nicht richtig verstanden.

Aber man sieht aus Philon, daß auch der Mythus die Führung gewinnen und die „wissenschaftliche" Spekulation beeinflussen konnte.[1]) In dem, was Philon über den λόγος sagt, steckt tatsächlich manches aus den griechischen Hermesmythen. Gewiß sind diese Züge von Philon umgedeutet, vergeistigt, versittlicht usw. Sie sind auch nur in dem leidigen Wortschwall, mit dem Philon seinen Gedanken aufputzt, zu finden. Philon war kein Hermesanbeter, sondern jüdischer Monotheist. Aber, wenn auch in Spiritus konserviert, kommen doch bei ihm Bestandteile der Hermesmythen vor. Man hat nun aus diesen Tatsachen bei Philon geschlossen, daß es eine Ausgestaltung der Logosvorstellung gab, bei der der λόγος als ein Gott neben und unter dem höchsten Gott gedacht wurde, und will aus ihr den Logosgedanken des Johannes ableiten. Aber zunächst spricht gegen diese Ableitung, daß bei Johannes ὁ λόγος das Wort und nicht die Vernunft ist, wie in dieser Verbindung von philosophischer Logosvorstellung und Mythus vorauszusetzen wäre. Ferner kennen wir Kreise, in denen diese Umdeutung des philosophischen Logosgedankens durch den Hermesmythus vorgelegen hätte, nicht ausreichend. Und Johannes ist zu entschlossener Monotheist (17, 3; 5, 44; I 5, 21), als daß bei ihm Anleihen bei polytheistischen Mythen anzunehmen wären. Er ist kein Schönredner wie Philon, sondern ein Mann, der ohne Redensarten zu machen, einfach und geradeaus das und nur das sagt, was auch ganz seine Überzeugung ist.

Da die Logosvorstellung des Johannes nicht aus den griechischen Mittelwesenspekulationen zu erklären ist, muß sie aus den jüdischen erklärt werden. Dabei ist abzusehen von Memra Adonai. Das ist keine Bezeichnung eines Mittelwesens, sondern nur ein Ersatz für den Namen Gottes.[2]) Um die jüdischen Mittelwesenspekulationen und ihre Bedeutung im Urchristentum richtig einzuschätzen, muß man sich zunächst klar machen: was wir heute als Mittelwesenspekulationen in der Regel ziemlich niedrig einschätzen, wenn nicht ausdrücklich zu den Verfallserscheinungen der

[1]) Den Nachweis dafür hat Bréhier geliefert (s. Bousset, Kyrios Christos [2] S. 315 f.).

[2]) Vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 187 ff. und Strack-Billerbeck II S. 303—333.

Religion rechnen, war für einen Juden geoffenbarte Wahrheit Gottes. Es stand in der Heiligen Schrift.[1]) Es gehörte zu den Aufgaben und Vorrechten der Schriftgelehrten, durch „Forschung" tiefer in das geoffenbarte Geheimnis von der Weisheit Gottes einzudringen und „die Erkenntnis zu mehren". Die Weisheit Salomos und Philon zeigen deutlich, welch ein Interesse dieser Gegenstand erregte.[2]) Die Mittelwesenspekulation war im Judentum ganz rechtmäßig und durchaus nicht nur geduldet oder apokryph. Woher sie auch zu den Juden gekommen ist, sie war im Judentum heimisch geworden.

Wann die jüdischen Mittelwesenspekulationen auf das Christentum Einfluß gewannen, läßt sich nicht sagen. Aber jedenfalls lag es sehr nah, den Sohn Gottes, den man an Gottes Seite thronend wußte, mit dem Wesen gleich zu setzen, das als von Gott geliebt, neben Gott vor allen Geschöpfen und deshalb über ihnen allen stehend in der Schrift genannt war, von dem es sogar hieß, es sei von Gott erzeugt.[3]) Diese Gleichsetzung drängte sich einem schriftgelehrten Christen sozusagen von selbst auf. Für Paulus hatte sie augenscheinlich Gültigkeit. Wie käme er sonst dazu, in dem Felsen, der Israel in der Wüste tränkte, den Christus zu sehen (1. Kor. 10, 4)?[4]) Weil hinter 1. Kor. 10, 4 diese Gleichsetzung des Christus und der Weisheit steht, wird sie auch hinter Kol. 1, 15-20 und 1. Kor. 8, 6, den Stellen, wo Paulus von Christus als dem

---

[1]) Sprüche 8, 24—30, und die Sprüche waren ein unbestritten kanonisches Buch. Die Erkenntnis unserer historischen Exegese, daß Spr. 8 nur eine poetische Personifikation, nicht eine eigentliche Hypostasierung der Weisheit vorliegt, kann von den Schriftgelehrten selbstverständlich nicht vorausgesetzt werden.

[2]) Vgl. auch Bultmann a. a. O. S. 6—13.

[3]) Spr. 8, 25 Septuaginta: γεννᾷ με hebr.: חוֹלָלְתִּי.

[4]) Daß Paulus 1. Kor. 10, 4 im Zusammenhang mit schriftgelehrten Überlieferungen redet, ist deshalb deutlich, weil er den Felsen als nachfolgend, wandelnd bezeichnet, was im A. T. nirgends zu finden ist, wohl aber in der Schriftgelehrtenüberlieferung. Aus Philon wissen wir, daß dieser Fels mit der göttlichen Weisheit gleichgesetzt ist (vgl. J. Weiß z. St.). Von messianischer Deutung des Felsens ist nichts bekannt (vgl. Strack-Billerbeck III 408). Also beruht die paulinische Deutung des Felsens auf den Christus auf der Gleichsetzung der Weisheit und des Christus.

Mittler der Schöpfung redet, stehn.[1]) Jedenfalls werden diese Stellen von ihr aus gut verständlich. Augenscheinlich hat Paulus das Geheimnis der Gottgleichheit des Sohnes (Phil. 2, 6) sich dahin geklärt, daß er von dem Sohne das aussagte, was die Schrift von der Weisheit aussagte.[2])

Die Behauptung, daß Johannes fortgesetzt hat, was Paulus begonnen hatte, hat keine Bedenken gegen sich. Unleugbar lassen sich die Aussagen des Prologs über den *λόγος*, daß er im Anfang war, bei Gott war, daß alles durch ihn gemacht ist, daß in ihm das Leben war, daß er deshalb das Licht der Menschen war, ausgezeichnet verstehn, wenn vom *λόγος* eben ausgesagt ist, was von der Weisheit in der Schrift zu lesen war. Nur eine Frage macht Schwierigkeiten: weshalb redet Johannes denn nicht von der Weisheit, sondern vom Worte? Man kann dieselbe Frage auch so formulieren: weshalb lehnt er seinen Prolog an Gen. 1 und nicht an Spr. 8 an? Damit ist die Frage auch beantwortet. Augenscheinlich lag Johannes besonders am Anschluß an Gen. 1. Die monumentale Einfachheit von Gen. 1 paßt zum Evangelium und der gesamten Art des Johannes viel besser, als die idyllische Weichheit von Spr. 8. Es war wohl gar keine bewußte Überlegung, sondern die Sicherheit des Selbstverständlichen, was Johannes Gen. 1 als die ihm gemäßere Schriftstelle bevorzugen ließ. Wenn aber einmal Gen. 1 benutzt wurde, so mußte vom Wort, nicht von der Weisheit geredet werden. Dabei wird auch mitspielen, daß in der christlichen Gemeinde vielfach vom Worte Gottes als einer lebendigen Macht, seltener dagegen von der Weisheit geredet wurde.[3]) Das Wort stand im Mittelpunkt

---

[1]) Gerade die eigentümliche Bezeichnung des Sohnes als des Erstgeborenen aller Schöpfung, in dem alles geschaffen ist, paßt ausgezeichnet zu dem, was die Sprüche von der Weisheit sagen.

[2]) Die Bezeichnung des Sohnes als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* folgt jedenfalls nicht aus seiner Gottgleichheit oder aus einer Übertragung von Prädikaten Gottes auf ihn, steht zu dergleichen eher im Gegensatz.

[3]) Was von Dalman nur als Vermutung ausgesprochen ist: *ὁ λόγος* im Prolog sei „Memra" und von dieser Bezeichnung sei damit eine Anwendung gemacht, die ihrem ursprünglichen Sinne widerspricht (a. a. O. S. 189), würde unter diesen beiden Voraussetzungen an Wahrscheinlichkeit erheblich gewinnen.

des urchristlichen Denkens.[1]) Vielleicht hängt es auch mit der antignostischen Haltung des Johannes zusammen, daß er hier nicht von der *σοφία* redet.[2]) Vielleicht war schon damals dieses Wort sozusagen als gnostisch abgestempelt. Bekanntlich spielt es später in der Gnosis eine erhebliche Rolle. Übrigens hat auch Paulus die Bezeichnung Weisheit für den Präexistenten nicht.

Fragt man nun abschließend: ist die Logosvorstellung des Johannes jüdischer oder hellenistischer Herkunft? so kann die Antwort nur lauten: indem sie von der Weisheitsspekulation abgeleitet ist, ist sie vom Judentum, dem palästinensischen Judentum, hergeleitet, aber von dem Besitz des Judentums, in dem es ursprünglich und weiterhin besonders stark aus der Fremde beeinflußt ist. Unmittelbar aus dem Hellenismus stammt die Logosvorstellung des Johannes aber nicht.

Die Präexistenz.[3])

Joh. 8, 58 erscheint Jesu Bekenntnis seiner Präexistenz als der krönende Abschluß langer und heftiger Auseinandersetzungen mit den Juden. Also die jüdische Gedankenwelt ist hier der Hinter-

---

[1]) Daß bei Philon *λόγος* und *σοφία* parallele „Figuren" sind (Bultmann, a. a. O. S. 14), hätte man zur Erklärung nur heranzuziehn, wenn *ὁ λόγος* bei Johannes die Vernunft wäre. — Auf die literarkritische Behauptung Bultmanns zu Joh. 1, 1—18 einzugehn, ist kein Anlaß. Sie ist zu subjektiv, um zu überzeugen. Auch die Weiterführung der Bultmannschen These durch H. H. Schäder, a. a. O. S. 306 ff. ist unbewiesen. Schon Schäders Voraussetzung, das Evangelium sei eine Übersetzung aus dem Aramäischen, ist unzutreffend. Burney hat sie keineswegs erwiesen. Und das Ergebnis: der Urprolog war ein Hymnus auf den göttlichen Memra, der sich in Enoš manifestiert, und wurde auf den Täufer bezogen, leidet an innerer Unwahrscheinlichkeit, da wir nicht wissen, daß man je im Täufer eine Inkarnation des Memra gesehen hätte und die mandäischen Bücher im Täufer gerade keine Inkarnation des Enoš sehn (vgl. Z. N. T. 1927, S. 222 ff.). Auch M. Dibelius urteilt in der Festgabe für A. Deißmann S. 184: „Die Literarkritik hat sich als ein ungeeigneter Weg zum Verständnis des Evangeliums erwiesen."

[2]) *σοφία* fehlt auch sonst in den Briefen und dem Evangelium des Johannes.

[3]) Über die Präexistenzaussagen des Prologs vgl. S. 30—36.

grund aller Aussagen Jesu.[1]) Jesus wird an Abraham gemessen und zeigt seine Ewigkeit an seinem Verhältnis zu Abraham: Abraham sah mit Freude auf Jesu Tag, und „ehe Abraham wurde, bin ich". Daß der hellenistische Synkretismus an Abraham ein tieferes Interesse genommen hat, ist nicht ersichtlich. Aber das Judentum sah in Abraham den, dem Gott Anteil an seinem Vorblick aus der Ewigkeit auf die Zukunft gab.[2]) Nicht kosmologische Spekulationen über die Idealwelt und die Vernunft oder die Präexistenz aller Seelen, wie sie im hellenistischen Synkretismus auf den Präexistenzgedanken führen, sondern die religiöse Auseinandersetzung mit der Abrahamverherrlichung, in der sich das Judentum selbst verherrlichte, wird hinter 8, 58 als Wurzel sichtbar. Der Horizont ist jüdisch. Die Selbstaussagen Jesu in 8, 24. 28; 13, 19 haben dieselbe Form wie 8, 58. Sie werden deshalb in demselben Sinne zu verstehen sein.[3]) Reden sie auch nicht ausdrücklich von Jesu Präexistenz, so doch von seiner Ewigkeit. Der Versuch, das ὅτι ἐγώ εἰμι als eine Formel aus dem hellenistischen Synkretismus zu erweisen, ist nicht geglückt.[4]) Das Wort lehnt sich an das A.T. Jes. 43, 10. Dort ist

[1]) W. Bauer vermutet sogar, daß ein vom Verf. des 4. Evangeliums umgebogenes jüdisches Streitgespräch hier als Vorlage benutzt ist.

[2]) 8, 56 ist von da zu verstehn, daß die schriftgelehrte Überlieferung davon zu erzählen wußte, wie Gott dem Abraham die Zukunft zeigte (Strack-Billerbeck z. St.). Die auch von W. Bauer gegebene Erklärung, daß Abraham im Paradiese den Tag Jesu sah, führt zu dem bekannten groben Anachronismus, nach dem der geschichtliche Jesus von den Tatsachen, die erst seit seiner Erhöhung vorliegen, als vorhandenen geredet haben sollte, und ist deshalb abzulehnen.

[3]) Die messianische Deutung des ὅτι ἐγώ εἰμι in 8, 24. 28; 13, 19, die Zahn vertritt, scheint mir unmöglich, weil an diesen Stellen eine Ergänzung des Prädikatsnomens zu εἰμί in keiner Weise durch den Zusammenhang nahegelegt wird, wie an den von Zahn genannten Stellen.

[4]) G. P. Wetter, Stud. u. Krit. 1915, S. 224—238, dem W. Bauer (zu 8, 24) folgt, bringt als Beweismaterial eine ägyptische Stelle, die aber nur einen entfernten Anklang an die johanneischen Stellen zeigt (S. 233) und Stellen aus dem „8. Buch Moses" (Dieterich, Abraxas S. 167 ff.). Aber in diesem Stück, in dem ὅτι ἐγώ εἰμι siebenmal vorkommt, hat es viermal ein erweitertes Partizipium als Prädikatsnomen „der auf den zwei Cherubin" u. a. m. (188, 23, 193, 5, 190, 9. 13), einmal τις als Prädikatsnomen (190, 17) und zweimal (191, 2. 9) kein Prädikatsnomen. Ist der Text dieser Stellen in Ordnung (Dieterich scheint eine Lücke

mit dem כִּי אֲנִי הוּא bzw. *ὅτι ἐγώ εἰμι* die Gottheit Gottes, die er mit keinem andern teilt, ausgedrückt.[1]) Diese Gottheit nimmt eben bei Johannes Jesus für sich in Anspruch, da er Gott gleich zu sein von Gott als Vorrecht erhalten hat. Jesus kleidet seinen Anspruch in diese für die Juden rätselhafte Form, da er längst weiß, daß sie ihn doch nicht anerkennen. Daß hinter diesem Anspruch seine einzigartige Gemeinschaft mit Gott steht, ist 8, 28 u. 29 deutlich. Von den Jüngern ist 13, 19 auf Grund von 8, 24 u. 28 Verständnis vorausgesetzt. So erscheint also auch hier als Wurzelboden der Ewigkeitsaussagen Jesu das A. T. und nicht der hellenistische Synkretismus.[2])

Die Erklärung von 12, 4 stellt vor schwierige Fragen. Will Johannes hier sagen: Jesaja sah nicht Gott auf seinem Throne, sondern den präexistenten Jesus, den *λόγος*, den Stellvertreter Gottes? Die Entscheidung der Frage liegt nicht in der Erklärung von 12, 37—41,[3]) sondern in der von Sätzen wie 1, 18; 5, 37; 6, 64.

---

anzunehmen), so ist wahrscheinlich nach Analogie der vier ersten Stellen ein Prädikatsnomen zu ergänzen, das als beliebig nicht geschrieben ist. Aber wie diese Stellen auch zu deuten sind, die Vermutung ist in keiner Weise begründet, daß das *ὅτι ἐγώ εἰμι* „nicht selten von den Heilandsgestalten" des Hellenismus „den Menschen zugerufen" wurde (S. 234). Es müßte mehr und besseres Material vorliegen, um diese Vermutung zu rechtfertigen.

[1]) Wahrscheinlich ist zu übersetzen, „daß ich bin", nicht „daß ich es bin" (Wetter, W. Bauer). 8, 58 ist der Gegensatz von *εἰμί* und *γενέσθαι* wesentlich und kein Prädikatsnomen zu ergänzen, so wohl auch 8, 24. 28; 13, 9.

[2]) Das Präexistenzbewußtsein Jesu erscheint hier als Ewigkeitsbewußtsein, d. h. als Überlegenheit über die Zeit. Entsprechend ist auch Jesu Verhältnis zum Himmel gedacht. Er stammt nicht nur aus dem Himmel, sondern ist jetzt im Himmel 3, 13 oder was dasselbe bedeutet: der Himmel ist über ihm offen 1, 52. Die Schranken zwischen Himmel und Erde bestehen für ihn nicht so wie für die andern. Mit den Himmelfahrten der Zauberer oder der Apotheose hellenistischer Herrscher hat das nichts zu tun. Jesu Hinaufsteigen in den Himmel 3, 13 ist weder an einem Zauberapparat noch an den Tod gebunden. 3, 13 von einer Himmelfahrt nach dem Tode Jesu zu verstehen, ergibt einen plumpen Anachronismus und ist deshalb falsch, vgl. S. 26[2]) u. S. 37[2]).

[3]) Auch W. Bauer äußert sich nur zurückhaltend. Jedenfalls steht das Entscheidende: Jesaja habe nicht Gott gesehen, nirgends im Text. Die *δόξα*, die Jesaja sah, nach Jes. 6 zu erklären, so daß Jesus der gewesen wäre, den Jesaja auf dem Throne sah, ist möglich. Man kann aber das Sehen seiner Herrlichkeit

Ist bei diesen Worten überhaupt an die alttestamentlichen Gotteserscheinungen wie Jes. 6 gedacht, oder sind diese als die Ausnahmen, die die Regel bestätigen würden, ganz beiseite gelassen?[1]) Jedenfalls nimmt man Worten wie 5, 37 ihre schneidende Schärfe, wenn sie besagen sollen: die Propheten hätten nie Gott gesehn, aber den präexistenten Sohn Gottes, so daß den Juden also wesentlich dieselbe Offenbarung zuerkannt wäre wie sie die Christen haben! Solche Worte sollen zweifellos nur die subjektive Gottesfremdheit der Juden geißeln, nicht die Objektivität der ihren Propheten zuteil gewordenen Offenbarungen leugnen. Denn in diesem Falle wäre den Juden gar kein Vorwurf zu machen.[2]) Nur wenn man hier einen schroffen Gegensatz zwischen dem Volk, das Gott nicht kennt, und seinen Propheten, die auf der Seite der Gemeinde Jesu stehn und ihn gesehen haben, annimmt, kann man 1, 18; 5, 37; 6, 46 mit der oben genannten Erklärung von 12, 41 verbinden.[3]) Liegen die Dinge aber so, dann läßt sich eben jene Theorie von λόγος als dem Subjekt der alttestamentlichen Gotteserscheinungen nicht aus dem Text beweisen, sondern nur mit ihm verknüpfen. Also auch hier wäre ein Zusammenhang zwischen den Präexistenzaussagen des Johannes und denen Philons[4]) zwar möglich, aber nicht erweislich, so daß auch 12, 41

ebensogut nach 1, 14 verstehen: Jesaja sah prophetisch Jesu Wirken und die Offenbarung seiner Herrlichkeit (2, 11) in diesem. Man kann das ἰάσομαι auf den Propheten und auf Jesus beziehen (in V. 38 bezieht jeder die 1. Person ἡμῶν auf den Propheten, und das τετύφλωκεν und ἐπώρωσεν muß man immer auf Gott beziehen).

[1]) Jesus Sirach sagt ausdrücklich, daß niemand Gott gesehen hat, und erzählt bald danach von Mose, daß er Gottes Herrlichkeit sah und seine Stimme hört (43, 31 u. 45, 3 ff.).

[2]) Vgl. S. 17 [2]).

[3]) D. h. auch hier muß man das Entscheidende voraussetzen; im Text steht nirgends, daß 1, 18a auch für einen Mose oder Jesaja gelte.

[4]) Gerade wenn man somn. I § 229 ff. im Zusammenhange nachliest, sieht man, daß Johannes von den Aufgaben, die Philon bewegen, nicht berührt ist. Philon ist der philosophisch aufgeklärte Ausleger des A. T., der darüber Auskunft geben muß, wie „das Seiende“ in menschenähnlicher Gestalt erscheinen kann; Johannes ist der Zeuge Jesu, der solche Fragen wie die nach den alttestamentlichen Gotteserscheinungen einfach auf sich beruhen lassen kann, wenn er die Schrift anzieht.

nicht die Abhängigkeit des 4. Evangeliums vom hellenistischen Synkretismus beweist.

Die Präexistenzaussagen des hohenpriesterlichen Gebets (17, 5. 24) zeigen, daß die Präexistenz als persönliche Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes, nicht nur als persönliche Existenz des Sohnes, sondern gerade als in der Liebe des Vaters zum Sohne begründete Existenz gedacht ist. Das liegt durchaus nicht auf der Linie der Logosspekulation, wie sie z. B. bei Philon zu finden ist. Die ewige Weltvernunft hat nicht eigentlich ein persönliches Verhältnis zu Gott.[1])

Der Präexistenzgedanke ist in der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn für Johannes schwerlich enthalten. Menschensohn ist hier einfach eine gegebene Sebstbezeichnung Jesu. Daß sie auf Dan. 7 fußt, ist noch daran zu erkennen, daß der Menschensohn in nächster Beziehung zum Himmel steht (1, 52; 3, 13; 3, 14; 6, 22; 8, 28; 12, 34). Zugleich muß aber Johannes auch noch bewußt sein, daß *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ursprünglich gleich: der Mensch bzw. das Menschenkind ist. Denn 5, 29 gebraucht er das artikellose *υἱὸς ἀνθρώπου* im Sinne von Mensch. Mit dem viel berufenen Gott *ἄνθρωπος* oder dem Enoš der Mandäer hat sein Menschensohn unmittelbar nichts zu tun. Dann würde er nicht vom Menschensohn, sondern vom Menschen reden.

„Gott“.

Bei Johannes wird Jesus Gott genannt (1, 1; 1, 18;[2]) 20, 28; I 5, 20). Die Frage, die dadurch unausweichlich wird, verschärft

[1]) Die von Bauer zu 17, 5 angeführte Stelle aus Philon plantat. § 18 redet von dem *λόγος* als dem Gepräge eines göttlichen Werkzeugs, also einer Sache. Philon kann natürlich das Verhältnis des *λόγος* zu Gott als ein persönliches beschreiben, aber das ist dann bei ihm bildlich, nicht eigentlich gemeint.

[2]) 1, 18 muß freilich auch stark mit der Lesart *ὁ μονογενὴς υἱός* gerechnet werden. Sie hat an der Übereinstimmung alter Lateiner und Syrer eine starke Stütze und *μονογενὴς θεός*, das hauptsächlich auf der alexandrinischen Überlieferung beruht, macht einen zu raffinierten Eindruck (vgl. Feine, Neutest. Theol.[4] S. 349[2])). Das textkritische Material bei Zahn, Joh. S. 705—7.

sich, da Johannes das Bekenntnis zur Einheit Gottes nicht nur festhält (5, 44), sondern sehr nachdrücklich formuliert, indem er Gott den einzigen wahren Gott nennt (17, 3) und den wahren Gott den Götzen scharf gegenüberstellt (I 5, 20). Man hat die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit der Bezeichnung Jesu als Gott mit dem Hinweis darauf beantwortet, daß Jesus nicht ὁ θεός, sondern θεός heißt, und Philon ὁ θεός mit Artikel als die nun Gott zukommende Bezeichnung, dagegen θεός ohne Artikel als die dem λόγος zukommende Bezeichnung ansehe.[1]) Danach wäre also die Bezeichnung Jesu als θεός, ihr Auftreten wie ihr Sinn, aus Philons Logoslehre zu verstehen. Aber es ist gewiß ein Mißgriff, 20, 28 mit den Reflexionen Philons über den λόγος, der nicht ὁ θεός, sondern nur θεός zu nennen ist, zusammenzubringen. Das Bekenntnis des überführten Zweiflers, das Bekenntnis am Schluß und Höhepunkt des Buches „mein Herr und mein Gott" ist etwas viel zu Lebendiges, als daß an dieser Stelle Reflexionen darauf, daß hier nicht ὁ θεός mit dem Artikel steht, berechtigt wären.[2]) Diese Anrede kommt auch dem Evangelisten von Herzen, nicht von Philon. Schon 1, 18 kann ein Fehlen des Artikels vor θεός[3]) nicht der Absicht entspringen, den Unterschied zwischen dem Sohne und dem Vater zu markieren. Sonst könnte der vorhergehende Satz nicht mit artikellosem θεόν anfangen. Unmöglich wird die genannte Auffassung angesichts I 5, 20. Hier ist Jesus Christus als der „wahrhaftige Gott" bezeichnet.[4]) Wer

[1]) Vgl. W. Bauer z. 1, 1; 1, 18; 20, 28. Die Hauptstelle bei Philon ist somn. I § 229, andere Stellen bei Bauer S. 10.

[2]) W. Bauers Behauptung, daß der Artikel durch den Vokativ bedingt ist, überzeugt nicht. 17, 1. 24. 25 sind Vokative ohne Artikel. Auch das Pronomen machte ihn nicht nötig, vgl. Mt. 26, 39. 42; 27, 46.

[3]) Ob 1, 18 vor μονογενὴς θεός der Artikel zu lesen ist oder nicht, läßt sich kaum entscheiden. Jedenfalls hat der Artikel an Clemens Alexandr. und einigen Origenesstellen eine ausgezeichnete Bezeugung, vgl. Zahn, a. a. O. — 1, 1 kann θεός als Prädikatsnomen keinen Artikel haben.

[4]) Die Beziehung des οὗτος auf Ἰησοῦς Χριστός ist umstritten. Aber es ist weniger wahrscheinlich, daß Joh. von dem als ἀληθινός bezeichneten Gott sagt: der ist der wahrhaftige Gott, als daß er den Brief durch das Bekenntnis zur Gottheit Jesu bekrönt (s. Lütgert, Die joh. Christologie[2] S. 217). Vgl. auch Windisch z. St., der beide Auffassungen für möglich erklärt.

so spricht, nennt Jesus nicht nur ἐν καταχρήσει[1]) Gott, sondern kennt eben nur einen Gott, und der ist Jesus.

Aber die Aussagen Philons über den λόγος bewegen sich überhaupt in einer andern Richtung als die des Johannes über den Sohn Gottes. Philon legt dem λόγος eine gewisse Gottgleichheit bei, er nennt ihn εἰκών usw. Jedoch im Grunde geht es ihm nicht darum, daß der λόγος Gott gleich ist, vielmehr darum, daß er zwischen Gott und den Geschöpfen steht, „die Mitte der Extreme“ ist, mehr als die Geschöpfe, weniger als Gott.[2]) Worte des Johannes wie 3, 35; 5, 23; 17, 24 liegen nicht in der Richtung des philonischen Denkens. Philons Interesse erschöpft sich darin, daß der λόγος das erste der Geschöpfe ist und die Welt mit Gott verbindet. An einer Gemeinschaft, einer vollendeten Gemeinschaft des λόγος mit Gott ist ihm nichts gelegen; das versteht sich auch von selbst, daß der philonische λόγος die Weltvernunft ist, die „Sohn Gottes“ nur bildlich heißt, nicht ist. Er soll im Grunde kein persönliches Verhältnis zu Gott haben. Einheit und Gleichheit mit Gott kommt dem Sohne Gottes, aber nicht der Weltvernunft zu. Es ist eine reine Konstruktion zu behaupten, was Philon vom λόγος sagt, ist bei Johannes verpersönlicht. Nein, Johannes führt nicht weiter, was Philon gesagt hat, sondern redet von einem andern Ausgangspunkte her als Philon. Wer von den Worten beider, die manchmal gleich sind, zu der innersten Tendenz ihrer Anschauung vordringt, sieht den Unterschied. Gewiß auch Philon redet von der Güte Gottes, von seinem Wohltun mit reichen und verschwenderischen Gaben.[3]) Aber so etwas wie die Liebesgemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne bei Johannes hat er nicht vor Augen. Die Einheit und Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ist aus der Liebesgemeinschaft, die zwischen beiden besteht, zu verstehen, nicht aus einer metaphysischen Theorie, die bei Johannes eben weder nachweisbar noch vorauszusetzen und deshalb zu ergänzen ist. Die Prädizierung des Sohnes als Gott, mein Gott, der wahrhaftige Gott, ist nur der höchste

---

[1]) Philon somn. I § 229.

[2]) quis div. rer. § 206.

[3]) z. B. opific. mundi § 23.

Ausdruck für diese Stellung des Sohnes zum Vater bzw. für die sich aus ihr ergebende Stellung des Sohnes zu den Gläubigen. Johannes glaubt an die Gottheit Jesu auf Grund der göttlichen Offenbarung, die ihn die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne schauen ließ, nicht einer metaphysischen Theorie. Die Logoslehre ist nur die begriffliche Ausdrucksform des Glaubens an die Gottheit Jesu, nicht seine Wurzel.

Es ist letztlich nur eine Verkennung dessen, daß auch bei Johannes die Tatsachen des religiösen Lebens gegenüber metaphysischen Theorien selbständig sind, wenn man darauf besteht, die Gottheit Jesu im Johannesevangelium aus den Reflexionen Philons über den λόγος und seine Stellung zu Gott und zur Welt abzuleiten. Gewiß, was Philon sagt, ist nicht nur Theorie. Es steht auch persönliche Frömmigkeit, sogar religiöses Erlebnis dahinter.[1]) Andererseits ist das, was Johannes sagt, nicht nur Zeugnis erlebter Wirklichkeit, es ist gedanklich durchdrungen und durchgearbeitet. Seine Sätze über den λόγος sind begriffliche Erfassung der in der Person Jesu vorliegenden religiösen Wirklichkeit. Johannes ist beides, Zeuge und Denker, und Philon ist nicht nur Denker, auch er hat etwas erlebt. Aber die Wirklichkeit, von der Johannes zeugt, ist in einem unvergleichlichen Maße lebenstiefer als die, aus der heraus Philon redet. Das Wort wurde Fleisch, das Leben erschien! Dieser Tatsache hat Philon nichts an die Seite zu setzen. Was er in sich ab und zu einmal erlebte, ist geringfügig und gestaltlos, schon an sich und nun gar im Vergleich mit der Geschichte, die Johannes erlebte! Johannes ist Zeuge und will Zeuge sein. Bei ihm herrscht die erlebte Wirklichkeit. Auch wer sein Zeugnis nicht gelten lassen will, sollte nicht verkennen, daß Johannes als Zeuge gelten will (1, 14—18; I 1, 1—4), daß er den Beweis führen will und führt für das, was er sagt. Wer das, was Johannes über die Gemeinschaft des Sohnes und des Vaters sagt, als Wiedergabe von bloßen Theorien ansieht, die Johannes anderwärts gelernt hat, geht mit einer von vornherein irrigen Voraussetzung an seine Schriften heran.

---

[1]) Vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. 77 f. 89 ff.

Der Erretter der Welt.

Der Ausdruck kommt bei Johannes nur selten vor (4, 42; I 4, 14), die Sache hat große Bedeutung. Das Leben, das Jesus gibt, ist Errettung vom Verlorengehen im Tode, im Gericht, im Zorne Gottes. Der Ausdruck *σωτήρ* und Wendungen, die sich mit *σωτὴρ τοῦ κόσμου* nahe berühren, sind in der religiösen Sprache des Hellenismus häufig. Seit alter Zeit haben Götter wie Zeus, Asklepios, Apollon den Beinamen *σωτήρ*. Im ägyptischen Herrscherkult und im römischen Kaiserkult ist *σωτήρ* ein oft gebrauchter Titel. Mysteriengottheiten führen ihn, Isis, Osiris, auch Serapis.[1]) Auch außerhalb der feststehenden Kulte, in der Heilandserwartung, wie wir sie aus Vergils Ekloge 4 kennen, spielt die Vorstellung von dem Erretter eine große Rolle.[2]) Sieht man nur auf den Ausdruck *σωτήρ*, befragt man nur das Lexikon, so liegt die Behauptung nahe, Johannes hat ihn aus der religiösen Sprache des Hellenismus übernommen. Am nächsten liegt es dann, nicht an die Kulte des Zeus usw., der Herrscher, der Mysteriengottheiten, sondern an die Heilandserwartung zu denken. Mit dieser mochte sich Johannes als mit etwas irgendwie von Gott Gewirkten befreundet haben, während er vor jenen „Götzen" sich hütete (I 5, 21).

Andrerseits muß aber auch darauf geachtet werden, daß das A. T. von Jahwe, als dem Erlöser Israels redete, und daß die Erlösungserwartung in der jüdischen Frömmigkeit eine große Bedeutung hatte. Der Ausdruck *σωτήρ* ist in der Septuaginta nicht selten und findet sich auch im nachkanonischen Schrifttum der Juden.[3]) Ja, der Messias heißt der, „durch den er (Gott) die Schöpfung erlösen will" (4. Esra 4, 42).[4]) Es besteht durchaus die Möglichkeit, den johanneischen Ausdruck *σωτὴρ τοῦ κόσμου* aus jüdischer Überlieferung abzuleiten.

---

[1]) Vgl. W. Bauer zu 4, 32 und die dort angeführte Literatur, dazu E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III 390 ff. und P. Feine, Paulus S. 437 ff.

[2]) Vgl. E. Norden, Die Geburt des Kindes und W. Weber, Prophet und Gott.

[3]) Cremer-Kögel, Wörterbuch s. v. *σωτήρ*.

[4]) Strack-Billerbeck zu Joh. 4, 42.

Die hellenistische und die jüdische σωτήρ-Vorstellung miteinander zu vergleichen und gegeneinander abzugrenzen, ist schwierig. Die σωτῆρες des Hellenismus sind zu verschieden, und die σωτήρ-Vorstellung der Juden ist zu wenig ausgebildet. Jedenfalls aber bringen die σωτῆρες des Hellenismus in göttlicher Kraft äußere Wohlfahrt.[1]) Das tritt bei dem σωτήρ des Johannes nicht hervor. Er errettet die Welt aus religiöser Not.[2]) Inhaltlich steht die σωτήρ-Vorstellung des Johannes jedenfalls der jüdischen näher als der hellenistischen, so daß nur das Wort σωτήρ aus dem Hellenismus übernommen sein könnte. Eine inhaltliche Beeinflussung des Johannes durch den Hellenismus ist gerade an diesem Punkte wenig wahrscheinlich.

Geht man von dem Wort σωτήρ aus, so muß man berücksichtigen, daß die Christen schon vor Johannes Jesus als σωτήρ bezeichnet haben. Es ist anzunehmen, daß bei Paulus das Wort jüdisches Erbteil war, also aus der Septuaginta stammt, wenn diese es ihrerseits natürlich auch vom Hellenismus hatte.[3]) Ebenso ist bei Lukas der Ursprung des Wortes aus der Septuaginta ganz deutlich.[4]) Er verwendet es aber 2, 11 wohl mit der

[1]) Für Zeus Asklepios usw. hat man den Titel σωτήρ mit Nothelfer übersetzt und mit Recht. Sie helfen bei Unglücksfällen, Krankheiten u. ä. m. Auch Isis und Osiris schenken äußere Wohlfahrt. Ähnlich auch das überirdische Kind Vergils. Hier ist diese Wohlfahrt freilich auch zugleich Beseitigung jeder Spur, die von unserm Frevel zurückblieb (V. 13). Wenn die Mysteriengötter Wohlfahrt auch nach dem Tode verleihen, so bleibt diese daher auch eine äußerliche, wenigstens wenn man sie mit 1. Joh. 4, 14 (vgl. V. 10!) mißt.

[2]) Die Wunder Jesu sind bei Joh. als Zeichen bedeutsam und bedeuten gewiß nicht die Heraufführung eines goldenen Zeitalters. Zudem reden die σωτήρ-Stellen gerade nicht von den Wundern.

[3]) Phil. 3, 20 erwartet Paulus von dem σωτήρ die wunderbare Verwandlung des irdischen Leibes in einen Herrlichkeitsleib, also etwas, das durchaus jüdischer Zukunftserwartung, aber nicht hellenistischer Heilandsvorstellung gemäß ist. Danach hat er das Wort schwerlich von den Heiden übernommen. — Die Pastoralbriefe haben zahlreiche Ausdrücke mit der Sprache des Herrscherkults und der Heilandserwartung des Hellenismus gemein und aus diesem übernommen. Aber gerade hier spürt man ihren Abstand von den echten Paulusbriefen.

[4]) Unleugbar lehnt sich 1, 44 an Hab. 3, 18 nach dem Texte der Septuaginta an.

Absicht, in dem christlichen σωτήρ die Erfüllung der hellenistischen σωτήρ-Erwartung anzudeuten. Ähnlich wird es bei Johannes sein. Auch bei ihm wird hinter dem σωτήρ das alttestamentlich-jüdische גֹּאֵל stehn. Aber er wird das Wort mit der Absicht brauchen, daß die „Griechen“ in Jesus die Erfüllung ihrer Heilandserwartung finden.

Der Prophet.

Jesus wird mehrfach als Prophet bezeichnet (4, 19; 9, 17). Er selbst nennt sich nie so. Seine Jünger nennen ihn auch nie so. Die ihn so nennen, schreiten hinterher dazu fort, ihn als Messias (4, 25. 29) oder Menschensohn (9, 35—58) zu bekennen. Für Johannes ist es augenscheinlich nur eine Durchgangsstufe, in Jesus einen Propheten zu sehen. Er ist Prophet. Denn er ist von Gott gesandt, redet Gottes Wort, hat den Heiligen Geist. Aber er ist mehr als nur Prophet, und es gibt noch viele andere Propheten.[1]) Johannes hat gar keinen Grund, zu bestreiten, daß alle diese Propheten sind, da sie alle so oder so für Jesus zeugen, sogar der Hohepriester 11, 51.

Auffallend ist, daß von dem Propheten die Rede ist. Der Täufer wird gefragt, ob er der Prophet sei, und lehnt es ab (1, 21. 25). Die von Jesus gespeisten Galiläer sehen in ihm den Propheten, der in die Welt kommt (6, 14), und auch in Jerusalem gilt Jesus einigen als der Prophet (7, 40). Danach war also im jüdischen Volk die Erwartung des Propheten verbreitet. Man hat diese Erwartung aus Deut. 18, 15 abgeleitet. Aber die jüdische

---

[1]) Joh. erkennt selbstverständlich die alttestamentlichen Propheten an 1, 23. 48; 6, 45; 8, 52. 53; 12, 38. Er erkennt sogar an, daß der jüdische Hohepriester prophetisch redet 11, 51. Wenn Fascher (προφήτης 1927, S. 179, vgl. 182, 208) behauptet: „Johannes kennt gar keinen andern Propheten als Jesus,“ so ist das einfach irrig. Daß der Täufer den Titel nicht bekommt, ist sehr auffallend, zumal er ausdrücklich als von Gott gesendet, beauftragt und mit Offenbarung versehen (1, 5. 33) ist, dazu als Zeuge Jesu (1, 5) gilt. Vielleicht ist das Fehlen des Prophetentitels bei ihm doch rein zufällig.

Literatur zeigt, daß dazu kein Recht besteht.[1]) Stammt diese Erwartung vielleicht aus dem hellenistischen Synkretismus? Dieser kannte Propheten.[2]) Es mag auch unter ihnen Leute gegeben haben, die niemand als ihresgleichen anerkannten und folglich der Prophet sein wollten und ihren Anhängern dafür galten. Von hier aus ließen sich auch 6, 14 und 7, 40 erklären. Aber 1, 21. 25 versagt diese Erklärung. Denn dort ist „der Prophet" der dritte nach dem Messias und Elias, also keineswegs die letzte und höchste, geschweige einzig wirkliche Offenbarung Gottes.[3]) Das wahrscheinlichste ist, daß „der Prophet" eine Gestalt der jüdischen Enderwartung war. Das offizielle Judentum war beherrscht von dem Gedanken: es gibt keine Propheten mehr. „Der Prophet" ist dann der, der sich als solcher legitimieren kann, den das Eintreffen seiner Weissagung und die Tatsächlichkeit seiner Wunder als Gottgesandten beweisen, mit dem deshalb die messianische Zeit anbricht, der, den wir alle erwarten.[4])

Weil Jesus Prophet ist, hat er den Menschen durchschauenden Scharfblick (4, 19. 39; vgl. 2, 24; 1, 42—5, 1; 16, 30). Dieser Zug tritt im Johannesevangelium stark hervor. Entsprechendes wird auch von den Rabbinen erzählt, die den Geist der Propheten haben.[5]) Diesen Zug des johanneischen Christusbildes aus der hellenistischen Anschauung vom Propheten abzuleiten,[6]) besteht kein Anlaß. Neben diesem Scharfblick sind Jesu Wunder Kennzeichen seines Prophetentums (6, 14; 9, 17). Auch diese entsprechen der alttestamentlich-jüdischen Anschauung vom Propheten.[7])

---

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck zu A. G. 3, 22 und Zahn zu Joh. 1, 21.

[2]) Vgl. Fascher, a. a. O. S. 190 ff.

[3]) Diese Reihenfolge schließt auch die Gleichsetzung des Propheten mit dem Messias aus, die Zahn (a. a. O.) und Vetter (Sohn Gottes S. 26) für möglich halten.

[4]) Wetters Einwendung: wir wissen von solch einem Vorläufer des Messias nichts, schlüge nur dann durch, wenn wir die jüdischen volkstümlichen Erwartungen auch nur annähernd vollständig kennten. Aber davon sind wir weit entfernt.

[5]) Vgl. Strack-Billerbeck II S. 133 unter g und F. Büchsel, Der Geist Gottes S. 124.

[6]) Wie Wetter, a. a. O. S. 69 ff., W. Bauer und Fascher, a. a. O. S. 208 tun.

[7]) Vgl. die Elias- und Elisageschichten.

Die Gewalt seiner Rede gehört wohl auch zu den Kennzeichen seines Prophetentums (7,40), aber auch hiermit wäre die jüdische Vorstellung vom Propheten nicht überschritten. Daß Jesus Bringer der „Gnosis" und σωτήρ ist, gehört dagegen nicht zu seinem Prophetentum.[1])

Also es besteht kein Anlaß, das Prophetentum Jesu, wie es bei Johannes auftritt, aus dem Hellenismus abzuleiten.

Die bildlichen Bezeichnungen Jesu.

Jesus bezeichnet und beschreibt sich als den Hirten (10,1—18; 25—30). Er stellt damit sein Verhältnis zur Gemeinde Gottes dar. Was Jesus von sich als dem Hirten sagt, wurzelt im A.T.[2]) Im A.T. ist Gott selbst der Hirte seines Volks, und er verheißt für die Heilszeit seinem Volk einen Hirten, der im Gegensatz zu den selbstischen Hirten des Volks es wirklich recht weiden wird. Selbstverständlich gibt es nun in der Umwelt des Johannesevangeliums mancherlei göttliche Hirten, bei Ägyptern, Phrygern, Babyloniern usw.[3]) Aber daß diese Hirten die Urbilder oder auch nur die Vorbilder der Hirten von Joh. 10 sind, ist damit noch nicht bewiesen, daß sie als Hirten, gute Hirten usw. bezeichnet sind. Das sind nur äußerliche und mehr oder minder zufällige Anklänge.[4])

---

[1]) Gegen Fascher, a. a. O. S. 208. Jesus bringt das Wort Gottes und damit die Wahrheit, aber eben nicht die γνῶσις. Dies Wort fehlt gänzlich bei Joh.; 4, 42 mit 4, 19 zu verbinden, ist kein Anlaß. σωτὴρ τοῦ κόσμου ist Parallelbegriff zu Messias, aber nicht zu Prophet. Denn das Bekenntnis, das die Samariterin vor ihre Landsleute bringt, ist nicht, daß Jesus der Prophet sei, sondern daß er der Christus sei (4, 30). Die Erkenntnis der Messianität Jesu ist deutlich. 4, 25 f. ein Fortschritt über die Beurteilung Jesu als eines Propheten (4, 19). Von dem Propheten ist im 4. Kapitel überhaupt nicht die Rede.

[2]) Vgl. die bei W. Bauer S. 138 aufgeführten Stellen.

[3]) Vgl. das bei Bauer a. a. O. gesammelte Material.

[4]) Den Hirten Attis z. B., der „der bemitleidenswerte und verächtliche Held eines obszönen Liebesabenteuers war" (Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1910, S. 80), kann man nicht neben dem Hirten von Joh. 10, der sein Leben für seine Schafe läßt, nennen.

Gut kann man hier den Unterschied zwischen Philon und Johannes beobachten. Auch Philon redet vom λόγος als vom Hirten. Aber seine Herde ist die Welt oder „das zusammengesetzte Wesen, das wir darstellen".[1]) Der λόγος ist auch als Hirte die weltdurchwaltende Vernunft, die ins Menschenleben Ordnung und Zusammenhang bringt. Aber was hat die weltdurchwaltende Vernunft mit dem Hirten der Gemeinde Gottes von Joh. 10 gemein? Daran, daß die Gemeinde zu einem rechten Hirten kommt, ist Philon nicht interessiert.[2]) Beide, Philon und Johannes benutzen das A. T. Aber Philon macht aus Ps. 23 kosmologische und anthropologische Weisheit, und Johannes zeigt in Jesus die Erfüllung der prophetischen Verheißung an Israel.

Jesu Selbstbezeichnung als Brot des Lebens (6, 26—58) geschichtlich abzuleiten, ist schwierig. Jedenfalls ist es falsch, die gesamte Rede vom Abendmahl aus zu deuten. Die Rede ist in der Hauptsache Jesu Auseinandersetzung mit den Galiläern über Recht und Pflicht des Glaubens an ihn (V. 29). Das zeigt der Zusammenhang, ihre Voraussetzung, die Speisungsgeschichte[3]) und ihre Folge, die Trennung der Galiläer von Jesus. An das

[1]) agricult. § 51 vgl. mutat. nomin. § 116 und post. Cain. § 68.

[2]) Vgl. post. Cain. § 66—69, wo das Wort num. 27, 16 f., das von der Gemeinde handelt, auf das Individuum bezogen ist (ähnlich auch § 98 und 99). Der Kosmos mit seinen Elementen, Gestirnen usw. (agricult. § 51) ist nicht die Gemeinde.

[3]) Der Versuch, schon die Speisungsgeschichte in Zusammenhang mit dem Abendmahl zu bringen, scheitert an der Künstlichkeit der Exegese von 6, 1—13. Berührungen müssen sich selbstverständlich finden, da das Abendmahl wie die Speisung eine Mahlzeit ist, die Jesus schenkt. Bauers Ausführungen über 6, 1—13 S. 98 wirken durchaus nicht überzeugend. Weshalb soll die Speisung nicht kurz vor Passah stattgefunden haben? Aus 6, 11 auch noch einen Abendmahlsbrauch zu erschließen, der für die Heimat des Evangeliums nicht einmal nachweisbar ist, ist mehr kühn als überzeugend. In V. 23 ist das εὐχαριστήσαντος keineswegs „vollkommen überflüssig", denn an dem εὐχαριστεῖν Jesu (V. 11) hing die Vermehrung des Brots und damit das Besondere der Mahlzeit. Aus V. 12 ließe sich nur dann etwas beweisen, wenn die Angst vor dem Verlorengehn der geweihten Elemente wirklich für die Zeit des Johannesevangeliums nachgewiesen wäre.

Abendmahl ist nur am Schluß (V. 51—58) gedacht.[1]) In einer Rede über das Abendmahl sind V. 36—40 und 44—47 ganz überflüssig. Dagegen in einer Auseinandersetzung über den Glauben an Jesus sind sie aufs beste am Platze.[2]) Dabei muß nun freilich beachtet werden, was bei Johannes Glaube an Jesus ist, nicht nur Bejahung seiner Messianität, sondern damit zugleich ihn aufnehmen, zu ihm kommen (1, 11 f.; 5, 43). Glaube ist ein subjektives Verhalten Jesus gegenüber, aber zugleich ein objektives Verhältnis zu ihm, seine Gegenwart im Gläubigen und damit Lebensbesitz. Deshalb kann das Glauben unter der Vorstellung des Genießens einer Speise, die Jesus ist, dargestellt werden. Der Abendmahlsgenuß ist dann die sinnlichste, am meisten irdische Form des Glaubenserlebnisses und der Glaubensäußerung. Der Gegensatz, gegen den diese Rede sich richtet, besteht im Anstoß an der allzu irdischen Art der Gabe (V. 31) und Person Jesu (V. 42). Demgegenüber betont Jesus, daß man ihn in seiner irdischen Art so, wie er ist, hinnehmen muß, und steigert die Ausdrücke dafür (V. 57. 58) so, daß es schließlich heißt: wer mich kaut (V. 57). Selbstverständlich sind diese Ausdrücke, die Abscheu, ja Ekel erregen, als Paradoxien gemeint.[3]) Das zeigt sich sofort darin, daß mit V. 63 das Fleisch als ganz wertlos bezeichnet wird, die entgegengesetzte Paradoxie! Die Wahrheit, die gemeint ist und die oberhalb dieser sich kreuzenden Paradoxien liegt, hat Johannes nicht formuliert.[4]) Sie muß auf der Linie liegen: es kommt auf den Geist im Fleische Jesu, auf ein geistiges Erleben des äußerlichen

---

[1]) Wäre der eigentliche Zweck der Rede, Bedeutung und Sinn des Abendmahls zu entwickeln (Bauer S. 95 f.), so wäre gar nicht einzusehn, weshalb das in einer Rede vor den Galiläern geschieht und nicht in einer Rede vor den Jüngern. „Das Grauen der Welt vor den thyesteischen Mahlen der Christen" konnten auch die Jünger in Überraschung durch Jesu Worte „widerspiegeln"!

[2]) Bauers Bedenken gegen die Ursprünglichkeit dieser Teile (S. 93) beweisen nur, daß man von seiner Grundauffassung aus diese Rede nicht verstehn kann.

[3]) Das ist der springende Punkt für das Verständnis von 6, 51—58.

[4]) In der Weise redet Joh. mehrfach. 3, 32 u. 33; 8, 15 u. 16 schließen sich gegenseitig aus. Auch I 1, 8 u. 3, 9 widersprechen sich völlig. Dies Stehnlassen unausgeglichener Widersprüche entspricht der Art des Joh. zu verabsolutieren und vom Relativen zu abstrahieren. „Vermittlungen und Übergänge ... werden vermißt." Feine, Neutest. Theol.[4] S. 330.

Sakramentsgenusses an.[1]) Aber jedenfalls darf man dem Evangelisten nicht eine krass realistische Auffassung des Abendmahls beilegen. Die ist durch V. 63 ausgeschlossen. Aber auch eine rein spiritualistische Auffassung vom Abendmahl ist wegen V. 51—58 unmöglich. Es ist ihm auch nicht ein äußerlicher Kompromiß mit einer realistischen Gemeindeauffassung oder eine spiritualisierende Umdeutung einer solchen zuzutrauen.[2]) Er streift das Abendmahl mehr, als daß er es zum Gegenstand seines Berichtes machte. „Das Abendmahlsproblem zu lösen," ist gewiß hier nicht seine Absicht.[3]) Beziehungen zu jener barbarischen Kultfrömmigkeit, in der man die Gottheit aß, liegen also nicht vor. Das ist durch V. 63 und schon durch die gesamte Gottesvorstellung des Evangeliums ausgeschlossen.[4]) Selbst wenn sich Johannes hier an Formeln aus einem Kultus anlehnen sollte, in dem man die Gottheit aß, so hätte er diesen überkommenen Vorstellungen durch die Verbindung mit V. 63 einen ganz anderen Sinn gegeben, den paradoxer Einseitigkeiten, die von der entgegengesetzten Einseitigkeit her verstanden werden sollen. Wer Johannes 6 nimmt, wie es uns nun einmal überliefert ist, im Zusammenhang des Johannesevangeliums und des johanneischen Denkens, kann hier keine Anschauung vom Abendmahl finden, die auf einer Ebene mit den heidnischen Vorstellungen von den Mysterienmahlzeiten u. dgl. läge.

---

[1]) 1, 14 das Wort wurde Fleisch.

[2]) Solch ein Kompromiß bzw. solche Umdeutung liegt auch in den S. 50 Anm. 4 angeführten Fällen nicht vor. — Literarkritische Hypothesen sind erst recht überflüssig.

[3]) Dann würde er ausführlicher und ausdrücklicher vom Abendmahl reden.

[4]) Die verwickelte Frage, ob und wie weit bei den heidnischen Zeitgenossen des Joh. die Vorstellung vom Gottheit-Essen eine Rolle spielte, läßt sich hier nicht erledigen. Zu dem von W. Bauer angeführten Material vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.[2] S. 185 ff. Aber selbst wenn sich einwandfrei feststellen ließe, daß bei den heidnischen Zeitgenossen des Joh. die wüste Vorstellung, die Gottheit essen zu können, verbreitet war: Joh. hatte auf jeden Fall eine andere Vorstellung von der Gottheit als jene Gottesser, bei denen eine wirkliche Entfaltung der geistig-sittlichen Seite der Frömmigkeit jedenfalls nicht vorlag.

Aber woher kommt nun die Selbstbezeichnung Jesu als Brot des Lebens, Brot vom Himmel? Jedenfalls nicht aus dem hellenistischen Synkretismus.[1]) Im Judentum ist die Lehre der Weisheit als Speise und Trank gedacht (Spr. 9, 1—6), auch die Tora als Brot.[2]) Die Vorstellung vom Himmelsbrot ist im A. T. mit dem Manna gegeben. Wenn Jesus, was er zu bieten hat, als Speise zum ewigen Leben, als Brot vom Himmel darstellt, so fußt er auf alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen. Freilich, da es sich beim Glauben an Jesus nicht um die Aufnahme einer Lehre, sondern seiner Person handelt, vertiefen sich diese Vorstellungen vom Essen und vom Brot bzw. der Speise erheblich. Er ist selbst das Brot. Aber das ist eben überall im Johannesevangelium zu beobachten, daß jüdische Vorstellungen zu etwas Neuem, Christlichem werden. Selbstverständlich wirken beim Zustandekommen der Selbstbezeichnung Jesu als Brot auch die Abendmahlsgedanken Jesu mit. Aber das Grundlegende sind nicht sie, sondern die genannten jüdischen Vorstellungen.

Die jüdische Vorstellung von der Speise, die die Weisheit darbietet, findet sich auch bei Philon.[3]) Philon identifiziert sie mit dem Manna und das Manna mit dem *λόγος*.[4]) So wurzelt also, was Philon und Johannes sagen, an derselben Stelle. Unmittelbar aus Philon läßt sich das, was Johannes von Jesus als dem himmlischen Brot sagt, nicht ableiten. Denn Johannes behauptet gerade, Jesus sei nicht das, was das Manna gewesen sei, sondern etwas Besseres, während der philonische *λόγος* das Manna ist.

Die Selbstbezeichnung Jesu als Weinstock (15, 1—8) ist im A. T. und im Judentum vorbereitet, aber sie ist nicht von dort einfach abzuleiten. So etwas wie das Verhältnis Jesu zu seinen

[1]) Wo in diesem die Vorstellung anzunehmen wäre, daß die Gottheit gegessen wird, wird sie nicht im Brot gegessen. Jer. 44, 19 steht durchaus nicht fest, daß die Kuchen das Bild der Göttin trugen. In den Mithrasmysterien wird zwar Brot und Wasser genossen, aber Justin (I 66) sagt eben nicht, daß in diesem Brot eine Gottheit gegessen werde.

[2]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Joh. 6.

[3]) opif. mundi § 158.

[4]) Vgl. die von Bauer zu 6, 31 aufgeführten Stellen.

Jüngern, wie es Joh. 15 beschrieben wird, lag im A. T. und im Judentum nicht vor. Die Gemeinde, das Volk Israel ist wohl als Weinberg und Weinstock bezeichnet,[1]) auch vom König oder vom Messias ist unter dieser Bezeichnung die Rede.[2]) Aber mit der Wendung, daß die Jünger Jesu die Reben sind, die am Weinstock bleiben und Frucht bringen sollen, ist das Ganze so eigenartig verändert, daß die alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen vom Weinstock eigentlich schon verlassen sind. Die überkommenen Vorstellungen sind so stark umgebildet, daß man von einer Neubildung auf Grundlage des Alten sprechen muß. Hellenistische Quellen sind nicht nachgewiesen.

Die Selbstbezeichnung Jesu als Weg (14, 6) schließt sich an die bekannte alttestamentlich-jüdische Vorstellung vom Weg des Lebens und dem Weg des Todes, die zugleich der Weg zum Paradies und zur Hölle sind.[3]) Aber indem Jesus sich selbst als den Weg bezeichnet, hat die Vorstellung eine bezeichnende Fortbildung erfahren, ist sie weit über ihre jüdische Grundlage emporgewachsen. Mit der orientalisch-hellenistischen Vorstellung von der Himmelsreise der Seele[4]) hat diese Selbstbezeichnung Jesu nichts zu tun. Denn von dem, was für diese Vorstellung bezeichnend ist, von den Vorstellungen vom Herabstieg der Seele aus dem Himmel, vom Durchgang durch die verschiedenen Sphären usw.[5]) findet sich bei Johannes nichts. Das Phantastisch-Mystische an der Himmelsreise der Seele paßt nicht zu Johannes. Auch aus der philonischen Logoslehre ist diese Selbstbezeichnung Jesu nicht zu erklären.[6])

[1]) Jes. 5, 1—7; Jer. 2, 21; Ezech. 15, 1—6; 19, 10—14; Ps. 80, 9—19, vgl. auch Strack-Billerbeck zu Joh. 15, 1. 5.

[2]) Baruch syr. 36—38. Sirach 24, 23 ist die Weisheit mit einem Weinstock verglichen.

[3]) Ursprünglich kamen für den Weg des Lebens und des Todes jenseitige Ziele wie Paradies und Hölle nicht in Betracht, mindestens so lange, als die israelitisch jüdische Religion nicht auf ein Leben nach dem Tode eingestellt war. Aber da das Judentum, mindestens das pharisäische, das Leben nach dem Tode erhofft und sucht, redet es auch vom Wege zum Paradies, vgl. Strack-Billerbeck zu Mt. 7, 13.

[4]) Die W. Bauer z. St. anzieht.

[5]) Vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur[2] 170 ff.

[6]) Philon sagt zwar, das Gesetz nenne den königlichen Weg, den Weg zu

Der Täufer nennt Jesus den **Bräutigam** (3,29). Diese Bezeichnung Jesu hat im A. T. und im Judentum[1]) Wurzeln, und in den synoptischen Worten Jesu findet sich genau Entsprechendes.[2]) Den heidnischen Mythus von dem himmlischen Bräutigam, der seine Braut an die Materie verloren hat, heranzuziehen,[3]) ist unberechtigt. Denn die Braut ist hier durchaus kein überirdisches Wesen, sondern die ganz irdische Gemeinde.

Die Bezeichnung Jesu als **Lamm Gottes**, soviel an ihr unklar ist, stammt aus alttestamentlich-jüdischen Wurzeln.[4])

Das Leben.

Der Gedanke des Lebens steht im Mittelpunkt der johanneischen Frömmigkeit. Daß man durch den Glauben an Jesus, den Christus, den Gottessohn, in seinem Namen Leben habe, soll das Evangelium bewirken (20, 31).[5]) Den Gewinn des ewigen Lebens als Hauptanliegen der Frömmigkeit zu bezeichnen, ist nicht unjüdisch. Im Gegenteil, die religiöse Frage so zu formulieren: was muß ich tun, damit ich das ewige Leben erlange (Mk. 10, 17), ist echt jüdisch.[6]) Seitdem das Judentum bestimmt ist von der Erwartung des Gerichts, das jeden einzelnen nach dem Tode trifft, ist das entscheidende Anliegen: komme ich zum ewigen Leben oder nicht.[7]) Es besteht kein Anlaß, die Zuspitzung des religiösen Interesses auf den Gewinn des ewigen Lebens im Johannesevangelium und

Gott, *θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον*. post Cain. § 102. Aber deutlich ist *λόγος* hier nur das Wort, nicht die mittlerische Vernunfthypostase. Wenige Sätze danach ist der königliche Weg auch nur mit *τὸ θεοῦ ῥῆμα* gleich gesetzt und von *λόγος* ist nicht mehr die Rede. Diese Philonstelle ist also zu Joh. 14, 6 nicht anzuziehn.

[1]) Jahwe ist der Gatte, das Volk Israel die Gattin. Die Hochzeit ist ein Bild der messianischen Zeit. Vgl. Strack-Billerbeck I 517 f.

[2]) Mk. 2, 19 f.; Mt. 22, 2; 25, 1—12. [3]) W. Bauer z. St.

[4]) Das ist auch W. Bauer „gewiß" (Exkurs zu 1, 29).

[5]) Entsprechend ist in den Reden Jesu der Gewinn des Lebens vielfach das Entscheidende (3, 15. 16; 4, 14; 5, 24. 40; 6, 33. 35; 10, 12. 28; 14, 6; 17, 2).

[6]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Mt. 19, 16. 29; 7, 13 f.

[7]) Vgl. schon Dan. 12, 2 mit seinem schrecklichen Entweder-oder.

den Johannesbriefen auf den Einfluß des Hellenismus auf Johannes abzuleiten.[1])

Für die Juden ist Leben Errettung vor dem Gericht Gottes und zugleich ewiges Dasein unter überirdischen Bedingungen.[2]) Bei Johannes ist genau so Leben Errettung von dem Gericht Gottes[3]) und ewiges Dasein unter überirdischen Bedingungen.[4]) Auch hier erweist sich die jüdische und die johanneische Anschauung vom Leben als dieselbe.

Ferner, für das echte Judentum ist das ewige Leben geknüpft an die Auferstehung der Toten. Auch Johannes erwartet eine Auferstehung der Toten. Der Gedanke einer Unsterblichkeit der Seele liegt Johannes augenscheinlich ganz fern. Das ist um so bedeutsamer, als es schon vor Johannes ein Judentum gab, das an die Unsterblichkeit der Seele glaubte.[5]) Johannes ist an diesem Punkte von der Verbindung von Judentum und Platonismus ganz unberührt, wie sie in der Weisheit Salomos und bei Philon vorliegt. Der Untergrund seiner Anschauung vom Leben ist das palästinensische, nicht das alexandrinische, hellenistisch verseuchte Judentum.[6])

Das Leben bzw. das ewige Leben ist für die Juden zukünftig. Man erhält es auf Grund des göttlichen Spruches, der nach dem Tode über den Menschen ergeht. Es gibt freilich ein

---

[1]) *ζωὴ αἰώνιος* entspricht jüdischen, hebräischen wie aramäischen Formeln (vgl. Strack-Billerbeck I 808). Bei Philon ist der Ausdruck sehr selten. v. Schrenck, Die johanneische Anschauung vom Leben 1898 S. 21, Anm. 3, gibt an, ihn nur einmal gefunden zu haben, was Leisegangs Index bestätigt. Auch *ζωὴ ἀθάνατος, αΐδιος, ἄφθαρτος* sind nicht gerade häufig, wie Leisegang zeigt.

[2]) a. a. O. S. 890. [3]) 3, 16—18. 36; 5, 24. 29 u. ö.

[4]) Zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber nach Worten wie I 2, 17 selbstverständlich.

[5]) Vgl. W. Bauer S. 83.

[6]) Deutlich ist, daß in den Evangelien und den Briefen Askese zum Zweck der Entsinnlichung nicht zu finden ist. Jesus spendet reichlichen und guten Wein, und das ist seine erste Tat, um derentwillen seine Jünger an ihn glauben. Es ist bezeichnend, daß W. Bauer u. a. m. dieses „Luxuswunder" allegorisch deuten zu müssen meinen. Dahin kommt man, wenn man die jüdische Grundlage des Evangeliums verkennt. (Hinter I 2, 15—17 steht nicht der Gedanke, daß die Materie befleckt, sondern daß gewisse Begierden gegen Gottes Willen sind.)

Bestimmtsein zum Leben, das schon zu Lebzeiten des Menschen vorliegt. Aber davon weiß sicher nur Gott. Es sind besondere Offenbarungen, wenn etwas darüber bekannt wird.[1] Nun blickt bei Johannes noch die Vorstellung durch, daß das Leben zukünftig ist. Johannes verbindet Leben und Auferstehung und zwar Auferstehung am letzten Tage (6, 39. 40. 44. 54).[2] Aber zweifellos ist die eigentlich johanneische Vorstellung die, daß das ewige Leben jetzt erworben wird. Man hat das ewige Leben schon jetzt und ist vom Tode zum Leben fortgeschritten (5, 24). Das ist der große Unterschied zwischen dem jüdischen und johanneischen Lebensgedanken. Aber dieser Unterschied ist nur die Folge eines anderen: im Judentum erlangt man das Leben durch Erfüllung der Tora,[3] für Johannes durch den Glauben an Jesus (3, 16; 5, 24 u. ö.). Wer das Gesetz zu erfüllen hat, steht am Ziel erst mit seinem Tode, wer glauben darf, in jedem Augenblick.

Beweist diese Entfernung vom Judentum nun Abhängigkeit vom hellenistischen Synkretismus? Abhängigkeit von griechischen philosophischen Überlieferungen kommen nicht in Betracht. Denn diese begründen die Unsterblichkeit auf eine Eigenschaft der Seele, nicht auf etwas wie das Wort eines Heilandes. Dagegen käme Abhängigkeit von den Mysterienkulten in Betracht. Diese vermitteln Leben nach dem Tode und zwar so, daß der Myste es schon jetzt besitzt. Nun steht aber in den Mysterien hinter den Gedanken des Gewinns ewigen Lebens der Gedanke der Vergottung. Der Isismyste wird zum Osiris, und deshalb hat er ewiges Leben.[4] Nur auf dem Boden des Polytheismus ist diese Vorstellung folgerichtig durchführbar. Bei Johannes liegt sie nicht vor.[5] Es besteht nur eine formale Ähnlichkeit zwischen dem

---

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Apg. 13, 48.

[2]) 11, 27 hat die Verbindung von Leben und Auferstehung einen andern Sinn. 5, 20—29 dagegen ist die Totenauferstehung deutlich ursprünglich zukünftig, wie V. 25. 28 u. 29 zeigen. [3]) Strack-Billerbeck III 129 f.

[4]) In den dürftigen Trümmern aus den hellenistischen Mysterienkulten spielt ζωή bzw. vita im prägnanten Sinne keine wesentliche Rolle (vgl. J. Lindblom, Das ewige Leben S. 117 ff.).

[5]) 10, 34—39 ist so deutlich ein Schriftbeweis nach Art der rabbinischen mit dem Schluß a minori ad maius, daß man nicht das Recht hat, dahinter den Vergottungsgedanken zu suchen (vgl. II S. 82 Anm. 3).

johanneischen: das Wort Gottes gibt ewiges Leben, und den mysterienmäßigen: ein gewisses Kultzeremoniell gibt ewiges Leben.[1])

Im corpus hermeticum kommt ζωή oft vor. Die Vorstellung hat zwei Seiten: eine kosmologisch-metaphysische[2]) und eine religiöse.[3]) Die kosmologisch-metaphysische Seite ist Johannes ganz fremd, aber auch die religiöse nicht viel weniger. Das Eigentümliche der johanneischen Lebensvorstellung kann man aus der hermetischen nicht ableiten. Beide haben nur miteinander gemein, daß das Leben von Gott zum Menschen kommt und zwar durch eine geistige Offenbarung Gottes, die zugleich einen ganzen neuen Menschen schafft.[4])

Zu demselben Ergebnis kommt man bei einem Vergleich der johanneischen und der philonischen Anschauung vom Leben.[5])

---

[1]) Die Ausführungen W. Bauers S. 82 f. zeigen deutlich, daß man die johanneische Lebensvorstellung von der jüdischen, nicht von der griechischen aus verstehen muß. Von der griechischen Lebensvorstellung aus läßt sich nie verstehen, weshalb Joh. an die Auferstehung glaubt. Umgekehrt läßt sich dies aufs beste verstehn, wenn die johanneische Lebensvorstellung auf Fortbildung der jüdischen beruht, da diese stets die Auferstehung einschloß.

[2]) Im allgemeinen ist Leben Bewegung XII 16. 18, im Menschen ist Leben, Einheit von νοῦς und ψυχή XII 14 bzw. νοῦς und λόγος I 6. Der Tod ist nur Auflösung dieser Einheit. Das Leben geht dann ins Unsichtbare XI 14. 15, in Wahrheit stirbt nichts. Die Welt ist ohne Ende. Die Vorstellung stammt letztlich aus platonischer Überlieferung.

[3]) Die Welt hat das Leben nicht von sich, sondern von Gott X 2; XI 5; XIV 10 u. ö. Gott ist seinem Wesen nach Leben und Licht I 9. 12. 21; XIII 18 u. ö. Auch der Mensch stammt, weil aus Gott, aus Leben und Licht; und wenn er dies erkennt und sich demgemäß verhält, geht er ins Leben I 21. Entsprechend kehrt bei der Wiedergeburt mit der Wahrheit und dem Guten Leben und Licht beim Menschen ein. Der Mensch wird Gott wesensgleich XIII 9.

[4]) Entscheidend bei der Wiedergeburt des Hermetikers ist, daß er zur ἐγκράτεια kommt. Auf Entsinnlichung geht er aus. Bei Johannes ist das Entscheidende, daß der Mensch zum Glauben an Jesus kommt. An Entsinnlichung liegt ihm nichts. Die Gegenwärtigkeit des Lebens hat also bei beiden einen sehr verschiedenen Sinn. Davon, daß die uns vorliegenden Hermetiker jünger sind als das Johannesevangelium, kann hier abgesehen werden, vgl. dazu W. Scott, Hermetica, Oxford 1924 ff., I S. 10.

[5]) Vgl. das Material, das v. Schrenck (Die joh. Anschauung vom Leben 1898) gesammelt hat. — Die beachtlichste Ähnlichkeit ist, daß auch Philon von einem

Auch aus Philon bzw. den hinter ihm stehenden hellenistischen Überlieferungen kann man die Lebensvorstellung des Johannes nicht ableiten.[1])

Gewiß wird auf Leute aus dem hellenistischen Synkretismus manches gerade an der johanneischen Anschauung vom Leben als verwandt gewirkt haben, namentlich die Göttlichkeit und Gegenwärtigkeit des Lebens, dazu seine Begründung auf eine geistige Offenbarung Gottes. Aber es war bei Johannes anders begründet und gemeint. Es war aus anderer Wurzel gewachsen.[2])

Die Geburt aus Gott.

Der Gedanke tritt bei Johannes in doppelter Form auf. Im 1. Brief wird auf die Geburt aus Gott immer als auf eine vollendete Tatsache zurückgesehn (2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1—4). Sie

---

gegenwärtigen Besitz des wahren Lebens bei dem Fleißigen zu reden weiß; er hat es „geerntet" (poster. Cain. § 45, v. Schrenck S. 20). Aber dies Leben ist das Leben der Seele, die dem leiblichen Leben abgestorben ist und bleibt, das Leben der Tugend (leg. alleg. I § 107 f., v. Schrenck S. 18), die mystische Gottesliebe („von fleisch- und leib-loser Liebe und Freundschaft zu Gott ergriffen sein" fug. et invent. § 58). Der ganze asketische Einschlag in Philons Anschauung vom Leben ist ohne Parallele bei Joh. Johannes „lebt" durch den Glauben an Jesus, Philon durch die Entsinnlichung in der asketisch-mystischen Gottesliebe. Wie tief Philon in der platonischen Seelenvorstellung steckt, zeigt, daß er sogar den Gedanken der Seelenwanderung bejahen kann (somn. I § 138 ff.). In dem Maße ist er von Joh. entfernt.

[1]) Wäre Joh. von Philon oder den hellenistischen Überlieferungen, in denen dieser steht, abhängig, so müßte ἀρετή oder wenigstens ψυχή als inhaltschweres Wort bei ihm zu finden sein. Nun fehlt aber ἀρετή bei Joh. ganz, und ψυχή heißt meist nur das Leben 10, 11. 15. 17; 13, 37. 38; 15, 13; I 3, 16 (in der Verbindung „das Leben lassen"). 11, 24; 12, 27 ist ψυχή einfach gleich Ich, ohne daß der Gegensatz von Leib und Seele irgendwie betont wäre. Nur III 2 ist ψυχή Seele im Unterschiede vom Leibe, und diese Stelle ist für das eigentümlich johanneische Denken ganz belanglos.

[2]) Der einfachste Beweis dafür ist, daß die Gegenwärtigkeit des Himmelreichs in den synoptischen Jesusworten, die der Gegenwärtigkeit des Lebens bei Johannes genau entspricht, nicht aus der Berührung des Urchristentums mit dem hellenistischen Synkretismus, sondern aus seiner eigenen Geschichte zu verstehen ist.

wird deshalb einfach als solche bezeichnet. Im Evangelium wird diese Geburt zunächst nur gefordert (3, 3. 7),[1]) deshalb mit dem mehrdeutigen und zunächst unverständlichen ἄνωθεν γεννηθῆναι bezeichnet, bis sich das Geheimnis dahin aufklärt, daß das ἄνωθεν γεννηθῆναι eine Geburt aus Wasser und Geist ist (3, 5. 8). In dem Briefe ist eigentümlich realistisch von dem Samen des aus Gott Geborenen die Rede (3, 9). Dieser ist das Wort Gottes.[2]) Geburt aus dem Wort und Geburt aus Wasser und Geist sind kein Gegensatz. Denn der Geist ist hier der Geist der Wahrheit, also wirklich geistig zu denken, nicht als ein Kraftfluidum; und die Taufe ist gegenüber dem Worte, in dem der Geist wirkt, nicht zu isolieren. Die Geburt aus Gott ist also ein an dem Worte Gottes gemachtes Erlebnis. Die Verbindung zwischen ihr und der Taufe ist wohl nur das zweite.[3])

Die Herkunft der johanneischen Vorstellung von der Geburt aus Gott ist ein verwickeltes Problem. So viel kann man mit Sicherheit sagen: jüdisch, echt jüdisch ist sie nicht. Die Juden reden von Gotteskindschaft, auch davon, daß Gott einen Menschen zu einem neuen Geschöpf macht, und können diesen Vorgang mit dem einer Geburt, den Menschen mit einem neugeborenen Kinde vergleichen. Aber das alles ist von ihnen nicht als Geburt aus Gott gemeint. Gott ist der Schöpfer, nicht der Erzeuger bzw. Gebärer.[4]) Die Anwendung solcher Bilder aus dem Geschlechtsleben ist augenscheinlich den Rabbinen befremdlich, wenn nicht anstößig. Bei Philon ist von dem γεννᾶν Gottes oft die Rede. Philon nennt das Schaffen Gottes γεννᾶν. Gott hat alles erzeugt oder auch die Welt oder das All. Er heißt geradezu der Erzeuger γεννητής von allem.[5]) Philon sagt ausdrücklich, daß sein

---

[1]) 1, 13 ist die singularische Lesart vorzuziehen (vgl. S. 20), wenn nicht, ist die Stelle mit denen aus dem Brief zusammenzunehmen.

[2]) Vgl. Jak. 1, 18; 1. Petr. 1, 23 und F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. S. 489, Anm. 5).

[3]) Das zeigen auch die Parallelen Jak. 1, 18 und 1. Petr. 1, 23. Haftete die Geburt aus Gott an der Taufe, so würde der Brief von der Taufe bei der Geburt aus Gott reden.

[4]) Vgl. Strack-Billerbeck II 421—423.

[5]) Belegstellen sind mit Hilfe des ausgezeichneten Index von Leisegang leicht aufzufinden.

Machen (*ἐποίησεν*) ein Zeugen sei (*ἴσον τῷ ἐγέννησεν*).[1] Der *λόγος* ist von Gott gezeugt;[2] ebenso der Mensch,[3] aber auch Tiere und Pflanzen.[4] Adam ist von Gott gezeugt.[5] Ebenso die Seele oder die *διάνοια*[6] u. a. m. Die Gotteskindschaft der Israeliten bezeichnet Philon nicht mit dem Worte *γεννᾶν* oder seinen Derivaten. Er sagt aber doch, daß die Seelen der Israeliten aus göttlichem Samen stammen, wie ihre Leiber aus menschlichem. Sie sind Blutsverwandte Gottes.[7] Mehrfach führt Philon auch den Gedanken vom Zeugen Gottes so weiter, daß er neben Gott etwas Weibliches nennt, das Mutter des von Gott Erzeugten ist. Das Wissen Gottes bzw. seine Weisheit (Spr. 8, 22) empfing Samen von Gott und gebar ihm die Welt.[8] Anders ist derselbe Gedanke ausgeprägt, wenn Philon sagt: Gott habe aus der Materie durch seine Kräfte alles erzeugt.[9] Der Gedanke der göttlichen Ehe wird auch aus dem Kosmologischen ins Ethische gewendet. Dann sind die Weiber die Tugenden; sie gebären aus göttlichem Samen nicht für Gott, sondern für die menschlichen Liebhaber der Tugenden. „Als Mann der Weisheit senkt Gott dem menschlichen Geschlecht Samen der Glückseligkeit in gutes und jungfräuliches Land." Hinter diesen sonderbaren Gedanken, mit denen Philon die Ehen der Patriarchen und des Moses allegorisch erklärt, steht augenscheinlich Mysterienweisheit, wahrscheinlich irgend eine Umdeutung eines Mythos von einer Götterehe. Bezeichnend ist, daß Philon dabei auf die Jungfräulichkeit der „Weiber" Gottes Wert legt.[10] Von sich selbst sagt Philon: „Gelegentlich kam ich leer und wurde plötzlich voll, da unsichtbar

---

[1]) leg. alleg. III § 219. [2]) confus. linguar. § 63.

[3]) quis div. rer. heres § 200. [4]) mutat. nomin. § 63.

[5]) virtut. ib. § 204 f. opif. mundi § 84, 744.

[6]) somn. I § 181. qu. Deus sit immut. § 47.

[7]) vit. Mosis I § 279, also eine zwar nicht leibliche, aber doch physische Gotteskindschaft, eine Vorstellung, die m. W. bei Philon nicht wiederkehrt.

[8]) ebriet. § 30. [9]) spec. legib. I § 328 f.

[10]) cherubim § 40—52, besonders § 43 f. 49 f. Ähnlich leg. alleg. II § 47 und III § 219 („Gott ist Vater des vollkommenen Wesens, da er in den Seelen die Glückseligkeit sät und zeugt." Auch hier wird auf Mysterien Bezug genommen!), mutatione nominum § 133—138, migrat. Abrah. § 142, poster. Cain. § 135.

von oben her plötzlich Gedanken sich herniedersenkten und gesät wurden."[1]) Da er im Zusammenhange von den Geburtswehen und dem Mutterschoß der Seele redet und von den Gnadengaben, den jungfräulichen Töchtern Gottes, die er erzeugt und aufzieht,[2]) muß das Säen hier im Sinne der Zeugung verstanden werden.[3]) Also Philon versteht unter dem Zeugen Gottes entweder sein Schaffen oder sein Begaben mit geistigen, sittlichen und religiösen Gaben. Er kennt aber keine neue Geburt des Menschen aus göttlichem Samen, geschweige aus dem Worte. Gott erzeugt nicht den Menschen neu, sondern nur etwas im Menschen. Der Gedanke der göttlichen Zeugung ist, soweit er nicht kosmologisch gefaßt ist, deutlich allegorisierte und spiritualisierte Mysterienweisheit. Hier ist Philons Judentum durch die Mysterienweisheit erweicht. Es ergänzt sich gegenseitig zum Beweise, daß die hebräisch und aramäisch überlieferte Schriftgelehrsamkeit diesen Gedanken nicht hat und er bei Philon Zusammenhänge mit der Mysterienweisheit verrät.

Sind nun aber die johanneischen Vorstellungen von der Geburt aus Gott und dem Worte Gottes als dem Samen aus den Mysterien abzuleiten? Einfach nachzuweisen ist die Vorstellung von einer Geburt der Mysten aus einem Gott oder seinem Samen in den uns näher bekannten Mysterien nicht. Sie ist auch nicht als selbstverständlich zu ergänzen, wenn von Wiedergeburt, renasci, *ἀναγεννᾶσθαι*, *μεταγεννᾶσθαι* die Rede ist. Bei der „Geburt" des Mysten einen göttlichen Vater ohne weiteres vorauszusetzen, ist falsch. In den verbreitetsten Mysterien, denen der Isis, des Attis, denen von Eleusis, sind die heilbringenden Gottheiten weiblich, und männliche Gottheiten, die den Mysten zeugten, fehlen. In den Mithramysterien ist freilich die heilbringende Gottheit männlich. Aber auch die „Mithraliturgie" spricht nicht von einem Zeugen des Gottes, bestenfalls nur sehr

[1]) migrat. Abrah. § 35.

[2]) § 31—34 (*χαριτες* bedeutet auch „Grazien").

[3]) Philon kann auch sagen, daß die Tugend von Gott ohne Mutter erzeugt wird, quis div. rer. heres § 62.

undeutlich.[1]) Ja, nicht einmal das ist sicher, daß die Mysterien, auf denen Philon fußt, wenn sie von einem Zeugen eines Gottes redeten, Mysten als erzeugt ansahen; es mochte sich dabei nur um himmlische Götterkinder handeln.[2]) Nun kennen wir freilich die Mysterien viel zu wenig, um mit dem argumentum e silentio weittragende Schlüsse rechtfertigen zu können.[3]) Aber jedenfalls ist eine gesicherte religionsgeschichtliche Ableitung der johanneischen Vorstellungen aus den Mysterien nicht möglich. Über Vermutungen kommt man nicht hinaus.

Andrerseits macht die Eigenart der johanneischen Vorstellungen eine unmittelbare Ableitung aus den Mysterien höchst unwahrscheinlich, fast unmöglich. Die Geburt erfolgt bei Johannes durch das Wort, d. h. nicht durch eine magisch wirksame Kultformel, die Bestandteil eines geheimnisvollen Rituals ist, sondern durch das Evangelium von Jesus dem Christus, das öffentlich verkündigt wird. Eine Gottesschau findet nicht statt, ebensowenig eine Fahrt

---

[1]) Entscheidend ist die Interpretation des *μεταγεννηθῆναι* (A. Dieterich S. 4, 13 und S. 12, 4). 4, 13 ist der Myste umgeboren, 12, 4 muß das *μεταγεννηθέντος* bezogen werden auf *ἴχωρος στερματικοῦ*, aus dem der Myste als Mensch geboren ist, nicht auf den Mysten selbst. Denn vom Mysten ist im Nominativ (*γενόμενος* und *ἀπαθανατισθεὶς*) die Rede, und eine Parenthese anzunehmen, ist willkürlich. Umwandlung des Samens ist ein preziöser, dunkler Ausdruck. Eine Zeugung kann kaum damit gemeint sein. Ob in dem *μεταγεννᾶσθαι* von 4, 13 das *γεννᾶσθαι* so stark betont ist, daß selbstverständlich die Vorstellung eines zeugenden Vaters darin enthalten ist, ist mir mehr als fraglich. Jedenfalls liegt aber dem Verfasser der Liturgie gar nichts daran, Mithra als den Zeugenden hinzustellen.

[2]) Die von Norden (Geburt des Kindes) und Reitzenstein (Hellenistische Mysterienreligionen[3] S. 245—252) beigebrachten ägyptischen Stoffe zeigen, daß die Vorstellung vom Zeugen eines Gottes sich nicht auf die Mythen beschränkte, daß dergleichen für die Gegenwart in Betracht kam, ja von betrügerischen Priestern in Szene gesetzt werden konnte. Aber das beweist nicht das geringste dafür, daß Mysten als von Gott gezeugt galten. Denn diese göttliche Zeugung ist ohne eine wirkliche Geburt durch ein menschliches Weib nicht denkbar; und eine solche kommt in den Mysterien bekanntlich nicht in Frage.

[3]) Da phallische Begehungen in den Mysterien uralt sein können, kann auch die Vorstellung von einer zeugenden Gottheit uralt sein; nur haben wir keine wirklichen Spuren von ihr in den uns bekannten Mysterien, so daß sie nicht verbreitet noch belangreich gewesen sein kann.

durch die Elemente oder eine Versetzung in himmlisches oder unterirdisches Jenseits. Das bedeutet aber: in ihrer konkreten Wirklichkeit und Besonderheit verrät die Geburt aus Gott gar keinen Zusammenhang mit den Mysterien. Nur das Wort „Geburt", nicht das dadurch bezeignete religiöse Erlebnis zeigt wirkliche Verwandtschaft mit den Mysterien.[1])

Das wird um so deutlicher, je schärfer man ins Auge faßt, was die Christen und was die Mysten eigentlich erlebten. Aus Gott geboren sein, bedeutet bei Johannes die Gerechtigkeit tun (I 2, 29), nicht sündigen (I 3, 9), lieben (I 4, 7), glauben und lieben (I 5, 1—4). Hierin das eigentliche Ergebnis einer göttlichen Geburt zu sehen, muß einem Isis-, Attis-, Mithra- oder Eleusis-Mysten einfach lächerlich erschienen sein. Eine derartige persönliche Erneuerung wie die Christen erlebten die Mysten nicht, und andererseits eine Gottesschau und eine Vergottung durch diese wie die Mysten erlebten die Christen nicht. Gewiß auch Mysten konnten zu einem persönlichen Verhältnis zu ihrer Gottheit gelangen und demgemäß zu einer gewissen Umstellung ihrer Lebenshaltung.[2]) An dem Lucius des Apulejus kann man dies beobachten. Sein Verhältnis zur Isis ist persönlich. Sie hat ihn erwählt, berufen, errettet usw.; er lebt unter ihrem Schutze und lebt nicht mehr so wie ehedem. Aber wer wollte von ihm behaupten, er sei zu einem neuen, persönlichen, sittlichen Leben in Gottesgewißheit, Versöhnung, Reinheit und Liebe gekommen?

---

[1]) Haftete die Vorstellung der Geburt aus Gott ursprünglich an der Taufe (vgl. dagegen S. 59 Anm. 3), so läge es näher, sie aus den Mysterien abzuleiten. Denn nach Tertullian (de baptismo 5) „taufte" man sich in eleusinischen und apollinischen Mysterien in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum. Indessen auch hier bleibt fraglich, ob man die regeneratio als Geburt aus Gott zu verstehen hat. Das nebenstehende impunitas macht wahrscheinlicher, daß es hier einen neuen Lebensanfang im allgemeinen bedeutete, ohne daß auf den Vater dieser Wiedergeborenen reflektiert wäre (vgl. oben S. 61). Die Wiedergeburt durch das taurobolium kann jedenfalls hier nicht zur Erklärung herangezogen werden. Denn das taurobolium war ein Opfer- und Blutritus und keine Taufe. Daß das taurobolium ursprünglich mit Wasser vollzogen sei, ist eine Behauptung Reitzensteins (Hellenist. Myst. rel.[3] S. 45), zu der die Quellen keinen Anlaß geben und deren Gründe bei R. durchsichtig sind.

[2]) Vgl. Lindblom, Das ewige Leben, S. 127 ff.

Das zeigt Apulejus gewiß nicht an ihm. Die vergottende Gottesschau ist sein religiöses Erlebnis. Dasselbe gilt von den Erlebnissen in den andern Mysterien, den Eleusinien, den Attismysterien.[1]) Die Ausnahme, die die Hermetika machen, bestätigt nur die Regel.[2]) Andrerseits die Gottesschau und die Vergottung erlebten eben die Christen nicht. Ihr religiöses Erleben behielt eine Geistigkeit, d. h. Ernsthaftigkeit und Nüchternheit, die von der Phantastik und Massivität des religiösen Erlebens in den Mysterien erheblich abstach. Im Sinne der Mysten hatten die Christen nichts erlebt und im Sinne der Christen hatten die Mysten nichts erlebt.[3]) Wenn wir heute das, was auf beiden Seiten vorliegt, unter dem Ausdruck „religiöses Erlebnis" zusammenfassen, so darf dabei nicht übersehen werden, daß im Sinne der Mysten und der Christen diese religiösen Erlebnisse überhaupt nicht gleichartig waren. Der Ausdruck, den die Mysten gebrauchten, paßte seinem gegebenen Sinne nach gar nicht auf das, was die Christen erlebt hatten. Wie sollten die Christen ihn geradeswegs aus den Mysterien übernommen haben?

---

[1]) Die Bedeutung der ἐποπτεία in den Eleusinien ist bekannt. Die Attismysterien kennen wir leider nicht hinlänglich. Auch der Mithramyste schaut die Gottheit.

[2]) Ein lediglich auf die Wirkung des Wortes gestelltes Mysterium enthalten sie trotz Reitzenstein nicht. In dem Wiedergeburtsmysterium, das freilich jünger ist als die johanneischen Schriften (vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 216) hängt die Wiedergeburt nicht am Worte. Ein Schauen vermittelt den Rätselvorgang. Dies Schauen ist an keinen kultischen Apparat gebunden. Es kommt auch nur durch den Willen (§ 2) oder das Erbarmen Gottes (§ 10) zustande, während der „Vater" spricht. Aber es ist doch nicht nur deutlich von diesem eine Schau genannt (§ 3), sondern wird auch von dem Sohne so erlebt (§ 4, 5, 11, 13). Gewiß ist diese Schau wesentlich innerlich, aber sie fängt doch mit dem Aussetzen der leiblichen Schau des eigenen Leibes an (§ 4), ist also nicht nur ein Aufgehn begrifflicher Einsichten. Wie das Kommen der 10 Kräfte durch das „Wort des Vaters" bewirkt wird, bleibt ganz unverständlich (§ 8. 9). Diese Worte wirken wie Zauberworte. — Wie fern den Hermetikern die Vorstellung vom Worte als dem Samen Gottes liegt, zeigt XV 10: Gott sät im Himmel Unsterblichkeit, auf Erden Wechsel, überall Leben und Bewegung.

[3]) Das späterhin die Mysterien ins Ethische und Persönlich-Religiöse umgedeutet und auch demgemäß erlebt sind, besagt nichts. Ebensowenig darf man hier die ekstatischen Errungenschaften der Christen, Zungenreden, Visionen usw. geltend machen. Sie sind immer nur sekundär, nicht konstitutiv.

Es bleibt noch die Möglichkeit, daß sich aus den Mysterien und der Mysterienfrömmigkeit der Gedanke einer göttlichen Zeugung losgelöst hat und dann in den Sprachgebrauch weiterer Kreise übergegangen ist. Es läßt sich nun zwar nicht nachweisen, daß der Ausdruck von der göttlichen Zeugung im profanen Sprachgebrauch eine Rolle gespielt hat. Aber daß der rabbinische Sprachgebrauch von dem Sprachgebrauch der Mysterien nicht unabhängig ist, darf wohl in dem Sinne behauptet werden, daß er im Gegensatz zum Sprachgebrauch der Mysterien und seiner Aufnahme durch hellenistische Schriftgelehrte wie Philon gebildet ist. In Abhängigkeit vom rabbinischen Sprachgebrauche oder auf ähnlichen Wegen könnte der christliche Sprachgebrauch[1]) vom Zeugen Gottes mittels seines Wortes entstanden sein,[2]) d. h. also mittelbar würde er auf die Mysterien zurückgehn. Aber wenn man solchen Vermutungen nachgeht, drängt sich doch wieder als das Entscheidende auf: die Christen haben an dem Worte Gottes Erlebnisse gemacht, einen Glauben gewonnen, ohne die sie nie vom Zeugen Gottes mittels seines Wortes geredet hätten. Die Hauptsache sind diese ihnen eigentümlichen religiösen Erlebnisse, dieser ihnen eigentümliche Glaube.[3]) Die christliche Frömmigkeit ist an diesem Punkte nicht eine Fortsetzung der Mysterienfrömmigkeit. Unmittelbar abhängig von den Mysterien ist dieser christliche Sprachgebrauch nicht.[4])

---

[1]) Jak. 1, 18 und 1. Petr. 1, 23 sind wohl älter als Johannes.

[2]) Man könnte sich z. B. denken, daß man in hellenistischen Synagogen, die es auch in Jerusalem gab (Apg. 6, 9), weniger hart entschlossen in der Wahrung des eigentümlich Jüdischen, den Proselyten nicht nur mit einem neu gebornen Kinde verglich (S. 59), sondern ihn als von Gott durch sein Wort gezeugt bezeichnete; er war ja durch die Predigt zu einem Sohn Gottes geworden. Die Christen hätten dann diesen Sprachgebrauch aufgenommen.

[3]) Vgl. auch Dibelius zu Jak. 1, 18, der die Wiedergeburtsvorstellung des Jak. in der Hauptsache aus dem Erleben eines frommen Juden ableitet.

[4]) An diesem Hauptergebnis würde nur wenig geändert, wenn der fragliche johanneische Sprachgebrauch in der Auffassung der Mysterien von der „Taufe" als regeneratio wurzelte. Auch dann wäre der Zusammenhang zwischen diesem johanneischen Sprachgebrauch und den Mysterien nur ein mittelbarer. Denn die christliche Taufe ist keinesfalls eine einfache Fortsetzung der Wasserriten in den Mysterien, sondern im Zusammenhang mit der Taufe des Johannes entstanden, und sie wurde als Geistempfang erlebt, ehe das Christentum in Be-

Er stammt auch nicht aus mystisch-philosophischen Schriften wie den Traktaten Philons.[1])

Licht.

Die Vorstellung Licht spielt bei Johannes nicht gerade häufig eine Rolle, aber dann eine bedeutsame (1, 4—9; 3, 19—21; 8, 12; 9, 5; 12, 35 - 36. 46; I 1, 5—7; 2, 8—10). Was mit dem Licht gemeint ist, wird rasch deutlich, wenn man beachtet, daß Johannes vom Guten kaum redet (1, 47; 5, 29; 7, 12; III 11). Demgemäß ist das Licht nicht nur das, was aufklärt oder erkennen läßt, sondern das Gute, sofern es sich offenbart und damit dem Menschen wirkliche Erkenntnis eröffnet und ihm zugleich Freude und Sicherheit vermittelt.[2]) Mit einem rein formalen Erkenntnisbegriff wird man die johanneische Vorstellung vom Licht nie erfassen. Solche Abstraktionen liegen Johannes fern. Weil das Licht das Gute ist, ist es göttlich. Und weil das Licht göttlich ist, kann man es psychologisch oder moralisch nicht voll erfassen. Das Licht ist metaphysische Wirklichkeit. Es ist nicht nur innerhalb des menschlichen Seelenlebens und der menschlichen Sittlichkeit da.[3]) Daß es als metaphysische Wirklichkeit stofflich gedacht wäre, ist aber nicht gesagt.[4]) Es ist Wesensinhalt des Gottes, der Geist ist (4, 24). Das Licht ist dem Leben nahe verwandt. Doch bleibt es schwierig, das Verhältnis beider Vorstellungen zueinander genau herauszustellen.

---

ziehung zu den Mysterien trat (vgl. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. S. 256 ff.). Jedenfalls aber war die Taufe von Anfang an mit dem Wort, das zu Buße und Glauben aufforderte, verbunden und nie regeneratio nur in dem Sinne wie die in den Eleusinien.

[1]) Dazu verraten Joh., Jak. und „Petrus" zu wenig philosophische Aspirationen.

[2]) I 1, 5—7; 2, 8—10 ist deutlich, daß das Licht das Gute ist. Auch Evgl. 3, 19—21 ist es nicht zu verkennen. Von diesen Stellen aus sind die andern zu deuten.

[3]) Dies Negative hat G. P. Wetter, Beiträge z. Rel.-Wsch. I 2 S. 166—201 (Stockholm u. Leipzig 1914) mit Recht hervorgehoben.

[4]) Gegen Wetter, a. a. O.

Bei der johanneischen Lichtvorstellung ist die jüdische Grundlage leicht zu erkennen. Für den Juden ist das Licht die Offenbarung des Guten. Als solche kommen in Betracht: Gott selbst, die Tora, große Lehrer usw.[1] Die Offenbarung des Guten bringt zugleich Heil, Freude usw.[2] Wie bei Johannes nun alle Offenbarungen, die Gott gibt, zusammengefaßt sind in der einen, in dem Sohne Gottes, so ist ihm auch Jesus und nur Jesus, nicht Johannes der Täufer, nicht die Schrift das Licht. Menschen sind nur, sofern sie an Jesus glauben, Lichtkinder. So stellt sich die johanneische Lichtvorstellung als eine christliche Fortbildung der jüdischen dar.[3]

Das Verhältnis zwischen der johanneischen und der hellenistischen Lichtvorstellung läßt sich deshalb nur schwer abmessen, weil der heidnische Hellenismus keine einheitlich ausgeprägte Lichtvorstellung hat.[4] Die kosmologisch orientierten Formen der Lichtvorstellung, die das göttliche Licht mit dem Licht der Gestirne in Zusammenhang setzen, sei es auch nur nach Art von Jak. 1, 17, wie sie im Hellenismus nicht selten sind, haben mit dem johanneischen Denken keine Berührungspunkte. Für die Gestirne zeigt sich Johannes nicht interessiert. Im Gegenteil, seine Bezeichnung des Sonnenlichtes als des Lichtes dieser Welt (11, 9) legt nahe, daß er das göttliche Licht zu diesem Licht bewußt in Gegensatz setzt. Auch die Formen der Lichtvorstellung, nach denen das Licht das ist, worin sich die Gottheit den Menschen offenbart, sozusagen die sinnliche Erscheinung ihres überirdischen Wesens und deshalb die beständige Begleitung ihres Auftretens

---

[1] Vgl. Strack-Billerbeck I 237, II 427 f.

[2] Vgl. a. a. O. II 428.

[3] Die Wendung Lichtsöhne 12, 36 (vgl. 1. Thess. 5, 5; Ephes. 5, 8), die nicht dem griechischen, sondern nur dem semitischen Gebrauch des Wortes Sohn entspricht, zeigt, daß semitisches d. h. jüdisches Denken hinter der Lichtvorstellung des Joh.-Evgls. steht.

[4] Vgl. zum Folgenden G. P. Wetter, Phos (Upsala u. Leipzig 1915). Die Abhandlung ist freilich vorwiegend „eine Untersuchung zur hellenistischen Frömmigkeit" im allgemeinen. M. Dibelius (Dtsch. Lit.-Ztg. Bd. 36, 1915, Sp. 1469—83) hat mit Grund in ihr Schärfe in der exegetischen Durcharbeitung des Quellenmaterials vermißt.

vor den Menschen, sind im heidnischen Hellenismus nachweisbar.[1]) Sie haben in den Mysterien zur Verwendung von allerhand Licht- und Beleuchtungseffekten geführt.[2]) Diese Form der Lichtvorstellung, die im A.T. häufig ist, kommt auch im N.T. vor, z. B. in der Offenbarung Johannes. Im Evangelium und den Briefen fehlt sie. Endlich finden sich im Hellenismus Formen der Lichtvorstellung, nach denen das Licht das Helfende, Erfreuende, Beseligende[3]) ist und deshalb nächst verwandt mit dem Leben,[4]) auch solche, in denen das Licht die Erkenntnis vermittelt,[5]) schließlich überhaupt Bezeichnung für das Göttliche ist. Hier ist die Lichtanschauung des Hellenismus von der des Judentums und des Johannes kaum zu unterscheiden. Aber das besagt nicht, daß die johanneische Lichtvorstellung aus dem Hellenismus und nicht aus dem Judentum abzuleiten ist. Die Nachdrücklichkeit, mit der das Gute im sittlichen Sinn bei Johannes hervortritt, scheint mir nicht im Hellenismus, aber im Judentum erreicht. Dazu ist der Monotheismus in der johanneischen Lichtvorstellung wohl nicht ganz belanglos. Auch in diesem Punkte steht Johannes doch wohl dem Judentum näher als dem Hellenismus.[6])

Die Selbstbezeichnung Jesu als Licht der Welt (8,12; 9,5; 12,46) entspricht inhaltlich dem, daß Gott in der jüdischen Überlieferung das Licht der Welt heißt,[7]) und formal dem Ichstil vieler alttestamentlicher Gottesworte. Es liegt kein Grund vor, das eine[8]) oder das andere aus der hellenistischen Gnosis abzuleiten.[9])

---

[1]) a. a. O. S. 12 ff. [2]) S. 10—29. [3]) S. 73—76.
[4]) S. 54—56. [5]) S. 46—50, 56—58.

[6]) Die Quellen, deren sich Wetter bedient, sind durchweg jünger als die johanneischen Schriften (erst recht die von Bousset, Kyrios² S. 173—176 verwandten). Aber die in ihnen enthaltenen Lichtvorstellungen mögen doch bis ins 1. Jhrht. n. Chr. zurückgehen. (Die Art, wie Bousset bei der Besprechung des Terminus Licht vom A. T. zum Griechentum übergeht, ohne auf das palästinensische Judentum einzugehen (Kyrios² S. 173), zeigt die Unzulänglichkeit seiner Untersuchung.)

[7]) Strack-Billerbeck I 237.

[8]) Wenn W. Bauer (zu 8, 12) als Grund dafür anführt, daß im A. T. die Gottheit nicht als Licht schlechthin bezeichnet wird, so beweist das angesichts der Anm. 7 genannten Stellen nichts.

[9]) Wenn man philonische Worte über das Licht zum Vergleich heranzieht, spürt man, daß dieselbe Grundlage auf beiden Seiten vorliegt. Auch für Philon

Herrlichkeit.

δόξα hat im Johannesevangelium — in den Briefen kommt das Substantiv wie das abgeleitete Verbum nicht vor — zunächst die Bedeutung „Ehre",[1]) δοξάζειν die „ehren".[2]) In diesem Sprachgebrauch stimmt das Evangelium mit dem ursprünglichen Griechisch überein.[3]) Im gesteigerten Sinne bedeutet δόξα Majestät, so namentlich in der Anwendung auf Gott. Nun bezeichnet aber δόξα auch gemäß dem Sprachgebrauch der Septuaginta das, was der Majestät Gottes zugrunde liegt, seine Macht, seine Hoheit, besonders sofern sie in die Erscheinung vor den Menschen tritt.[4]) Eigentümlicherweise fehlt bei Johannes δόξα in der Bedeutung des Lichtglanzes, der im eigentlichen oder übertragenen Sinne mit der Offenbarung Gottes und seiner Majestät im A.T. und im N.T. verbunden gedacht wird.[5]) Das Hinüberspielen der Vorstellung der δόξα ins Physische ist gerade nicht johanneisch.[6]) Sie bleibt eigentümlich auf das Geistige beschränkt, und das ist

---

ist das Licht das Gute, das sich dem Menschen offenbart. Aber bei Philon ist dieser Grundgedanke mit den begrifflichen Mitteln griechischen Denkens vorgetragen. Diese fehlen bei Joh. Z. B. wenn Philon von Gott als Licht redet, nennt er ihn die intelligible (νοητός) Sonne, vor der das Dunkel der Leidenschaften und Schlechtigkeiten zerstiebt, daß die reinste und liebenswerteste Erscheinung der strahlendsten Tugend erscheint (humanit. § 164). Oder er redet vom Auge des Seienden, das fremden Lichtes nicht bedarf, selbst aber als urbildlicher Glanz Strahlen aussendet, die nicht sinnlich, sondern intelligibel sind (cherubim § 97, ähnlich somn. I § 75). Den Gegensatz von νοητός und αἰσθητός, die Tugenden, die Leidenschaften, das Seiende findet man bei Joh. nicht.

[1]) 5, 41. 44; 7, 18; 8, 50. 54; 9, 24; 11, 4; 12, 43.

[2]) 8, 54; 11, 4; 12, 28; 15, 8; 21, 19.

[3]) Vgl. Cremer-Kögel S. 345 ff.

[4]) Vgl. Cremer-Kögel S. 346 und übereinstimmend W. Bauer zu Joh. 1, 14.

[5]) Vgl. z. B. Lk. 2, 9 und 1. Kor. 4, 6.

[6]) Wetter, Die Verherrlichung im Joh.-Evgl., Beiträge z. Rel.-Wsch. II 1, Stockholm u. Leipzig 1915, S. 38, ist mithin im Unrecht, wenn er in Anlehnung an Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen[2] S. 116, am Ausgangspunkt seiner Untersuchung der johanneischen Vorstellung voraussetzt, daß δόξα bei Joh. konkreten „stofflichen" Inhalt hat. Auch die Anführungen W. Bauers zu Joh. 1, 14 (S. 23) aus den Mandäerschriften führen deshalb vom johanneischen Sprachgebrauch eher ab, als daß sie ihn erklärten.

wohl nicht zufällig, sondern entspricht wohl der Betonung der Geistigkeit Gottes. Wenn Jesus Gott schaut, schaut er augenscheinlich keinen Lichtglanz, sondern Gottes Wirken (5, 19). δοξάζειν heißt außer „ehren" „mit Macht oder Hoheit begaben, in den Stand der δόξα versetzen". Wenn jemand einen irgendwie für den Augenblick Erfolg, Ansehn gewinnen läßt oder ihn für die Dauer in einen Zustand versetzt, in dem er Macht, Ansehn, Majestät besitzt, dann verherrlicht er ihn. Die zweite Bedeutung von δοξάζειν ist nur eine Steigerung der ersten Bedeutung „ehren". Man kann niemand mehr ehren als durch die Verleihung einer Machtstellung. Beide Bedeutungen gehen ganz unmerklich ineinander über.[1]) Beachtlich ist, daß als Objekt des δοξάζειν immer nur Gott oder Jesus, nie die Jünger Jesu erscheinen. Jesus ist in seinen Jüngern verherrlicht, aber von Jesu Jüngern wird nicht gesagt, daß sie verherrlicht sind. τιμᾶν, das bei Johannes viel seltener vorkommt, wird auch auf die Jünger Jesu als Objekt angewandt (12, 26). Hier ist wohl eine absichtliche Abstufung. δοξάζειν heißt eben mit göttlicher Majestät ausstatten. Bei Wendungen wie ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ[2]) ist das ἐν nicht instrumental, aber natürlich auch nicht lokal im eigentlichen Sinne, sondern im übertragenen Sinne gemeint. Vermöge der persönlichen Gemeinschaft, die zwischen dem Vater und dem Sohne wie Jesus und seinen Gläubigen besteht, ist der Vater im Sohne und der Sohn in den Gläubigen vorhanden und wirksam, so daß des Vaters Macht und Ehre von der des Sohnes und des Sohnes Macht und Ehre von der seiner Gläubigen nicht mehr zu trennen ist. Ja, noch mehr, da alles, was der Sohn besitzt, vom Vater stammt und nicht aus ihm selbst und, was

[1]) Wetter erklärt δόξα durch „Kraft", δοξάζειν durch „mit Kraft ausrüsten", S. 39, oder auch δοξάζεσθαι als „eine ganz konkret gedachte Umwandlung des Menschen, die dadurch zustande kommt, daß in ihn etwas Göttliches eingegossen wird, daß Gott in ihm ist und in ihm Gestalt gewinnt" S. 72. Damit ist gerade das Eigentümliche des johanneischen δοξάζειν verwischt. Die magisch-mystische Vorstellung von der Eingießung eines sachlich gedachten Göttlichen ist gerade Joh. 13, 31—32 und 17, 1—10 nicht nachweisbar. Es handelt sich gerade in diesen Zusammenhängen um eine Ehrung, bzw. die Einsetzung in eine Ehren- und Machtstellung oder die Steigerung der Ehren- und Machtstellung.

[2]) 13, 31. 32; 14, 13; 17, 10.

seine Gläubigen besitzen, vom Sohne stammt und nicht aus ihnen selbst, ist in der Macht und Ehre des Sohnes der Vater und in der Macht und Ehre der Gläubigen der Sohn lebendig und wirksam.

Der Ursprung der johanneischen Vorstellung von *δόξα* und *δοξάζειν* liegt in der Septuaginta, ist also jüdisch.[1]) Daß der Sprachgebrauch der Septuaginta auf dem heidnischer hellenistischer Frömmigkeit beruhe, ist bisher noch nicht nachgewiesen.[2])

Lehrreich ist es, den Sprachgebrauch Philons zu vergleichen.[3]) Für Philon ist *δόξα* vorwiegend „Meinung", namentlich in dem Sinne, den das Wort in der griechischen Philosophie angenommen hat,[4]) daneben „Ehre, Ruhm". Die Majestät und Macht Gottes bezeichnet es nur an einer Stelle, und zwar wo Philon als Schriftausleger spricht. Da erläutert er Exod. 33, 18 (laß mich deine Herrlichkeit schauen): „Als deine Herrlichkeit verstehe ich die dich als Trabanten umgebenden Kräfte, deren Verständnis dadurch, daß es mich bisher floh, in mir nicht geringe Sehnsucht der wirklichen Erkenntnis bewirkt hat."[5]) Also, was am ausgeprägtesten griechisch bei Philon ist, *δόξα* im philosophischen Sinne, fehlt bei Johannes. Miteinander gemein haben beide, was am wenigsten ausgeprägt ist, *δόξα* als Ehre, Ruhm. *δόξα* als göttliche Majestät, Macht, was für Johannes bezeichnend ist, hat Philon nur einmal, und zwar wo er als jüdischer Schriftgelehrter griechischer Zunge redet. Auch hier beruht der johanneische Sprachgebrauch nicht auf dem philonischen, beide haben nur — abgesehen von dem gemeingriechischen Sprachgebrauch — jüdische Überlieferungen miteinander gemein.[6])

---

[1]) Vgl. W. Bauer zu Joh. 1, 14.

[2]) Das von Wetter a. a. O. S. 109 ff. vorgelegte Material beweist jedenfalls nichts. Die von Dietrich im Abraxas herausgegebenen Stücke setzen die Septuaginta, d. h. doch wohl das Judentum voraus.

[3]) Was der ausgezeichnete Index Leisegangs leicht möglich macht.

[4]) *δοξάζειν* heißt bei Philon immer „eine Meinung haben, vertreten" usw.

[5]) special. legib. I § 45. virtutib. § 35 faßt Leisegang *δόξα* m. E. zu Unrecht im Sinne von „Majestät". Es ist hier „Ansicht, Überzeugung" im Sinne der auch im Wortlaut ganz ähnlichen Stelle special. legib. I § 313.

[6]) Auch hier ist der Unterschied deutlich, Johannes redet nie von den göttlichen Kräften, die Gottes Majestät bilden.

Gnade.

Χάρις kommt bei Johannes nur im Prolog vor (1,14. 16. 17).[1] Zweifellos bezeichnet es nicht eine Gesinnung Gottes, die dieser nur bei sich hätte, sondern eine Gabe Gottes an die Menschen. Die Jünger Jesu empfingen sie von ihm (1, 16). Er war voll von ihr (1, 14). Seit Jesus steht sie als eine wirksame Macht unter den Menschen ähnlich wie das Gesetz, das Gott durch Moses gab (1, 17). Die Gnade als Gottes Gabe haben die Menschen, weil Gott in Jesus die Welt geliebt und vom Verlorengehn errettet hat (3, 14—17). In der *χάρις* liegt für Johannes die persönliche Liebe Gottes. Man darf die Vorstellung nicht versachlichen, wenn die Gnadengabe freilich auch, sofern sie Menschen empfangen, etwas Begrenztes ist (1, 16), so daß eine Gnadengabe die andere ablöst. Den Gedanken, daß Gnade eine Befähigung des Menschen, eine Kraft im Menschen bezeichne, darf man in das Johannesevangelium nicht hineintragen.[2]

Das johanneische *χάρις καὶ ἀλήθεια* beruht auf dem alttestamentlichen חסד ואמת, das im Targum teils mit „Güte und Treue", teils mit „Güte und Wahrheit" übersetzt ist.[3] Gerade sofern die jüdische Überlieferung חסד als Liebeserweisung (auch im Plural) versteht, bietet sie die Grundlage für den johanneischen Sprachgebrauch von *χάρις*. Der Sprachgebrauch der Zauberpapyri ist jedenfalls nicht die Wurzel des johanneischen.[4] Der Sprach-

---

[1]) Von der Grußformel II 3 kann hier abgesehen werden.

[2]) Wetter (Charis 1913 S. 152 ff.) will *χάρις* als „religiöse Kraft" als „eine Art heilbringenden Stoff" verstehn. Aber seine Darlegungen über Joh. 1, 14—17 sind nicht durch eine genaue Exegese des Prologs und des Joh.-Evgls. im ganzen, sondern durch eine ihm von vornherein feststehende Anschauung von der „antiken Psyche" begründet. Daß die johanneische Frömmigkeit innerhalb der antiken Frömmigkeit etwas Besonderes war, kommt bei W. nicht zur Geltung. Es ist doch wohl richtiger, Joh. 1, 14—17 aus 3, 14—17 zu erklären als aus Anschauungen, von denen nicht feststeht, ob sie Johannes überhaupt geteilt hat, wenn sie auch zu seiner Zeit vorlagen.

[3]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Joh. 1, 14.

[4]) Wetter bringt S. 127 und 130—137 Belege aus den Zauberpapyri. Was *χάρις* an diesen Stellen bedeutet, ist kaum zu erfassen. Jedenfalls hat Wetter recht, wenn er *χάρις* hier eine „dynamische Bedeutung" (S. 131) beilegt. *χάρις* ist gemäß der Grundtendenz des Zaubers versachlicht, etwa gleich „Gnaden-

gebrauch Philons[1]) ist im wesentlichen nur eine besondere Ausprägung des jüdischen. Auch für Philon ist *χάρις* vorzüglich Gnadengabe. Er gebraucht oft den Plural. Bei Philon ist der Beweis der göttlichen Gnade meist die Schöpfung. Sein Sprachgebrauch ist dem johanneischen verwandt. Aber beide sind in ihrer Weise verschiedene Fortbildungen des jüdischen Sprachgebrauchs von חסד.

Das Erkennen.

Die Erkenntnis der Gottheit (und die mit ihr gegebene Erkenntnis der Welt und des Menschen) hat lebendige Frömmigkeit von jeher besonders geschätzt.[2]) Auch die israelitisch-jüdische Frömmig-

kraft", wie sie Amuletten usw. anhaften kann. Wetter rechnet auch mit der Bedeutung „Glück, Erfolg" (S. 132). Im Liebeszauber mag es auch einfach die Bedeutung „Gunst" oder auch „Reiz" haben, gerade wenn es neben *κάλλος, ἐπαφροδίσια* u. a. m. steht. Eigentümlich ist dem Ausdruck: „Gott gab mir *χάριν καὶ μορφήν* vor dem König" Tob. 1, 13 zu begegnen, der sich ganz ähnlich auf einem Zauberpapyrus findet (Wetter S. 136). In der Tobiasstelle ist der Ausdruck gar nicht zauberhaft gemeint, *χάρις* nicht „dynamisch". Jedenfalls aber scheint mir, daß im Zauber der Begriff *χάρις* verwildert ist. Daß „hier die primitivsten Anschauungen mit all ihrer Härte noch einmal ans Licht getreten" sind (Wetter S. 130), bedeutet für den Sprachgebrauch von *χάρις*, daß dies Wort in einer Weise verwendet ist, die ihm ursprünglich fremd ist, genau wie wenn *χάρις* im Katholizismus zur Bezeichnung der überirdischen Sakramentskraft, der gratia infusa, geworden ist.

[1]) *χάρις* ist meist Gnadengabe opific. mundi § 23, 168. post. Cain. § 32. 36. 42. qu. Deus sit immut. § 5. plantat. § 89. 93. ebrietat. § 32. 107. confus. ling. § 123. 127. migrat. Abrah. § 183. mut. nominum § 52 f. 141. congress. erud. grat. § 38. somn. II § 183. 223. Abrah. § 54. 144. Oft ist *χάρις* Huld leg. alleg. II § 32. III § 14. 78. 214. quod Deus sit immut. § 70. 104—111. quis div. rer. her. § 309. congress. erudit grat. § 96. somn. I § 163 redet Philon von der *χαριστικὴ δύναμις* in Gott im Unterschied von der *βασιλική*. Das ist von der Verselbständigung der Kräfte Gottes bei Philon zu verstehn und besagt nicht, daß ein dynamischer Begriff von *χάρις* vorliegt. Verschiedentlich spielt Philon mit der Doppelbedeutung von *χάριτες* = Gnadengaben und Grazien post Cain. § 32 mutat. nominum § 52 f.

[2]) Vgl. z. B. den Sonnenhymnus des Echnaton: niemand kennt dich außer deinem Sohn Echnaton.

keit wertet die Gotteserkenntnis hoch. Im prophetischen Bilde der Heilszeit spielt sie eine bezeichnende Rolle. Der König der Heilszeit hat den Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Kraft, der Erkenntnis und der Furcht Jahwes (Jes. 11, 1 ff.). Jeremia erwartet, daß alle Jahwe kennen werden und Belehrung überflüssig sein wird (31, 34). Die Heiden sind die, die Gott nicht kennen (Jer. 10, 25; Ps. 79, 6); darin liegt ihre ganze Minderwertigkeit und Verlorenheit. Jemehr man sich des Gegensatzes der eigenen Religion gegen das Heidentum bewußt war, um so mehr schätzte man die Gotteserkenntnis, die man besaß, namentlich den Monotheismus.[1]) Alle Welt soll noch einmal erkennen, daß der Gott Israels der einzige Gott ist. Das ist eine der großen Hoffnungen der Prophetie (Jes. 45,5 14). Die nachexilische Frömmigkeit hat ein starkes Interesse an der Weisheit, die doch mehr ist als nur praktische Lebensklugheit und durchdringende Menschenbeobachtung, die zugleich auch Gotteserkenntnis ist. Das Buch Hiob zeigt das Ringen um eine lebendige Gotteserkenntnis. Der entschlossene Nomismus der Pharisäer hat dann auch das Erkenntnisbedürfnis einerseits eingeengt, wie er überhaupt die Lebendigkeit der Frömmigkeit einengte. Aber er hat andrerseits gerade die Gelehrsamkeit in der Schriftkenntnis aufs stärkste gefördert. Und neben der Halache bestand in der Schriftgelehrsamkeit die Haggada. Es gab Geheimlehren über die Schöpfung und den Thronwagen Gottes, sie standen hoch im Werte. Die krankhafte Entfaltung des Erkenntnistriebs in der Apokalyptik, ihre kecke Phantastik (Henoch) und ihre gequälten Reflexionen (IV. Esra) zeigen deutlich, welch ein Verlangen nach Erkenntnis, nach Gotteserkenntnis im Judentum glühte. Und den Heiden gegenüber lebte das alte Selbstbewußtsein fort: sie kennen Gott nicht, wir haben die Verkörperung der Erkenntnis und Wahrheit und sind Wegweiser der Blinden, Licht derer in Finsternis usw.[2]) Die Nachdrücklichkeit, mit der Jesus zur Buße und zu einem tathaften Gottesdienst rief, verhinderte zunächst bei den Seinen eine starke

[1]) Vgl. Deuterojesaja.

[2]) 1. Thess. 4, 5; Röm. 2, 19. Diese Einschätzung des Heidentums ist gewiß nicht individuell paulinisch, sondern ziemlich allgemein jüdisch gewesen.

Entfaltung der Erkenntnis. Aber seine Jünger durften sich doch dessen freuen, daß sie die Geheimnisse des Gottesreiches offenbart bekamen und sahen, was Propheten und Könige gern gesehen hätten (Mk. 4,11; Mt. 13,16 f.; Lk. 10,23 f.). Als dann nach seinem Tode seine Gemeinde den Geist Gottes erhielt, gab er ihr nicht nur Propheten, auch Lehrer.[1]) Die Erkenntnis Gottes im Sinne des Gottschauens galt als die Vollendung des religiösen Besitzes in der Ewigkeit.[2]) Bei Paulus ist die Erkenntnis stark entfaltet. Sie ist nicht nur eine Geistgabe, die dem Glauben sozusagen folgt, sondern sie kann als die religiöse Grundfunktion verstanden werden, so daß Glauben und Erkennen weithin parallel gehn. Der Gewinn und Besitz der Offenbarung wird dann zum Hauptanliegen der Frömmigkeit.[3]) Man darf nicht behaupten, daß erst durch den Einfluß der Gnosis der Gedanke der Offenbarung zu solch einer Bedeutung im Urchristentum gekommen wäre. Das Urchristentum hat seinen Besitz von vornherein als Offenbarung verstanden. Das ist jüdisches Erbe.

In den johanneischen Schriften genießt das Erkennen, namentlich das Erkennen Gottes, eine Schätzung, wie sonst nirgends im N. T. Deshalb erhebt sich sofort die Frage: steht Johannes hiermit unter dem Einfluß der Gnosis, d. h. des hellenistischen Synkretismus? vertritt er ein im Grunde gnostisch verfärbtes Christentum? oder findet sich bei ihm nur die Schätzung des Erkennens aufs höchste entfaltet, die vorher im Judentum und im sonstigen Urchristentum festgestellt ist? Um diese viel verhandelte Frage richtig zu beantworten, muß man vor allem beständig das Ganze der johanneischen Schriften im Auge behalten. Einzelne Worte, die besonders kühne und eigenartige Gedanken aussprechen, müssen immer im Zusammenhang dieses Ganzen gesehen werden, denn ohne dieses Ganze wären sie nicht da.

---

[1]) Apg. 13, 1 will wohl nicht sagen, daß es nur in Antiochia Lehrer gegeben habe. 1. Kor. 12, 28 ff. Röm. 12, 7 kann Paulus voraussetzen, daß auch eine nichtpaulinische Gemeinde Lehrer kennt.

[2]) Matth. 5, 8; 1. Kor. 13, 12; 1. Joh. 3, 2. Das Zusammentreffen dieser drei Stellen beweist, daß diese Schätzung des Gottschauens allgemein urchristlich ist.

[3]) Vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. S. 323—330.

Der Zweck des Evangeliums ist Glauben an Jesus zu begründen (20, 30).[1]) Der Glaube an Jesus ist hier die Grundlage alles religiösen Besitzes. Er ist der Heilsweg. Dasselbe gilt unverkennbar für den 1. Brief (5, 1. 5. 10 u. ö.). Für das Heilsgut hat Johannes verschiedene Bezeichnungen: das Leben (20, 30; 17, 2 u. ö.), die Gemeinschaft mit Gott (I 1, 3. 6), die Gotteskindschaft (1, 13; I 3, 2), die Liebe Gottes (14, 21. 23; 16, 27) u. ä. m. Demnach ist die Frömmigkeit des Johannes nicht gnostisch in dem Sinne, daß das Ganze der subjektiven Religiosität Erkenntnis wäre, oder daß die subjektive Religiosität wesentlich Erkenntnis wäre.[2]) Aber die Erkenntnis spielt eine bedeutende Rolle in ihr. Das zeigt sich besonders an zwei Stellen. 1. Glauben und Erkennen gehen weithin parallel. Was vom Glauben abgeleitet werden kann, kann auch vom Erkennen abgeleitet werden (17, 3 u. 20, 31; 17, 21 u. 23; 17, 8 u. ö.). Ja, Glauben und Erkennen kann in einer Formel vereinigt werden (6, 69; I 4, 16; 10, 38?). Hier springt die Frage nach dem Wesen des Erkennens und seinem Verhältnis zum Glauben heraus. Nicht minder, wenn 2. im Heilsgut das Erkennen stark, fast beherrschend hervortritt, wenn das Leben mit der Erkenntnis Gottes und Jesu gleichgesetzt wird (17, 3), wenn die Freiheit von der Sünde, von der Erkenntnis der Wahrheit abgeleitet wird (8, 32). Ist hier nicht doch ein starker, gnostischer Einschlag in der johanneischen Frömmigkeit festzustellen?

[1]) Vgl. hierzu S. 16.

[2]) Gewinnt man auch an einzelnen Stellen (17, 3; 8, 32; I 2, 3) diesen Eindruck, so zeigen doch Evangelium und Briefe als Ganzes ein anderes Bild. Joh. redet zu oft und zu bedeutsam vom Glauben. Es bleibt auch dabei, daß Jesu volle Herrlichkeit und Gott, wie er ist (17, 24; I 3, 2), erst in Zukunft geschaut werden, so daß die Erkenntnis von Gott und Jesus, die der Mensch jetzt erreichen kann, ihre Gegenstände nie ganz erfaßt. Der Glaube, der über diesen Rest hinweggreift, der für das Erkennen übrig bleibt, ist eben doch die Grundbeziehung des Menschen zu Gott und Jesus. An migrat. Abrah. § 173—175 wird gerade der Unterschied zwischen Philon und Joh. deutlich. Philon kommt über das Wort Gottes hinaus. Für Joh. ist das Bleiben des Menschen im Wort und des Wortes im Menschen unaufhörlich. Nicht im Versinken in einer Gottesschau, in der es nichts mehr zu tun gibt, sondern der Gehorsam der Liebe, die Gottes Gebote erfüllt (I 2, 5! 4, 12; 5, 3), Jesu Wort bewahrt (15, 7. 10. 14, ist für Johannes die Vollendung der Frömmigkeit.

Jedenfalls ist es verfehlt, sich das Verhältnis von Glauben und Erkennen bei Johannes so zu denken, daß die grundlegende Beziehung des Menschen zu Jesus bzw. Gott nur Glauben und nicht Erkennen und das Erkennen nur eine nachfolgende Beziehung des Menschen zu Jesus bzw. Gott wäre. Dem widerspricht, daß die grundlegende Beziehung des Menschen zu Jesus und Gott mit beiden Worten zusammen (6, 69; I 4, 16) und mit jedem allein (17, 8) bezeichnet werden kann. Folgt daraus nun etwa, daß Glauben und Erkennen bedeutungsgleich sind und einfach dieselbe Beziehung des Menschen zu Gott bezeichnen? Das wäre zwar die einfachste Lösung, aber sie erweist sich als undurchführbar, da man nicht überall für erkennen glauben einsetzen kann. So nahe sich die Bedeutungen beider Worte berühren, so viel sie an Bedeutung gemeinsam haben mögen, einfach bedeutungsgleich sind sie nicht.

Erkennen ist, soweit es sich auf Personen bezieht, zugleich persönliche Stellungnahme. Wenn erkennen auch nicht dem Lieben gleichgesetzt werden darf (5, 42!), so schließt es doch Liebe in sich, wenn es sich auf Gott, der liebt, und Jesus, der von seiner Liebe gesandt ist, bezieht. An dem Kennen des Hirten und der Herde untereinander hat das Kennen Jesu und seiner Jünger, Gottes und Jesu sein Abbild (10, 14. 15). Persönliche Verbundenheit, Vertrautheit, das Hören der Stimme ganz abgesehn von den Worten, die sie spricht (10, 27. 16, das Gegenteil 8, 43), ist für dies *γινώσκειν* bezeichnend. Weil diese persönliche Verbundenheit mit Gott den Juden fehlt, heißt es von ihnen, daß sie Gott nicht kennen (5, 37 f.; 7, 28; 8, 19. 55; 15, 21; 16, 3; 17, 25), obschon sie gewiß allerhand richtige Vorstellungen von Gott haben. Aber andrerseits kann Johannes mit dem *γινώσκειν* nicht nur etwas ganz Unmittelbares meinen. Denn es gibt Gründe, Rechtsbeweise, Zeugnisse für die göttliche Sendung Jesu. Er formuliert solche inhaltschweren Sätze wie: Gott ist Liebe, er erkennt das vorzeitliche Sein Jesu als das des göttlichen Wortes.

πιστεύειν ist Anerkennung der göttlichen Offenbarung, des Wortes, des Werkes, des Anspruchs Jesu, des Zeugnisses über Jesus. In dieser Bejahung liegt zugleich ein Stück Vertrauen,

Zutrauen (5, 24; 14, 1), aber die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, die natürlich nicht nur mit dem Verstande, sondern mit der ganzen Person vollzogen wird, ist die Hauptsache am πιστεύειν. Weil πιστεύειν Anerkennung der göttlichen Offenbarung ist, enthält es zugleich die Reflexion des Glaubenden darauf, daß er diese Anerkennung vollzieht, die götlliche Offenbarung für seine Person gelten läßt. Und darin liegt der Unterschied vom Erkennen. Der Erkennende, Wissende ist nicht mit der Reflexion auf sich und seine Stellung zum Gegenstande der Erkenntnis beschäftigt, sondern mit dem Gegenstande, nur mit ihm. Daraus ergibt sich, daß Glauben und Erkennen aufs nächste miteinander verwandt sind. Man kann Gottes Liebe glauben und erkennen, ebenso Jesu Messianität und himmlische Sendung. Thomas glaubt, als er die göttliche Offenbarung der Lebendigkeit Jesu anerkennt (20, 29). Von Jesus dagegen heißt es nicht, daß er glaube, er sieht und hört Gott und kennt ihn.

Ist nun für Johannes Erkennen mehr als Glauben? Er spricht sich nie darüber aus, und in seinem Sinne ist jedenfalls Glauben und Erkennen kein Gegensatz. Es scheint sogar, als ob auch für seine Gegner im 1. Brief Glaube und Erkennen kein Gegensatz ist. Gnostiker, die gegenüber den Pistikern eine höhere Stufe im Christentum erreicht haben und deshalb auf diese als solche verächtlich herabsehen, kennt Johannes augenscheinlich nicht. Man verdirbt sich das gesamte Verständnis der Johannesschriften, wenn man voraussetzt, daß Glauben und Erkennen hier einen Gegensatz bildeten. Sie bilden eine Einheit. Trotzdem scheint es mir nötig, anzunehmen, daß für Johannes Erkennen mehr ist als Glauben. Jedenfalls ist Schauen mehr als Glauben.[1]) Jedenfalls ist Jesu Beziehung zum Vater Erkennen, nicht Glauben. Aber freilich Johannes hat weder die Absicht noch Anlaß, die Überlegenheit des Erkennens über das Glauben zur Geltung zu bringen. Sie ist nur selbstverständliche Voraussetzung seines Denkens und von uns als solche erschlossen.[2])

---

[1]) 20, 29; I 3, 2.

[2]) Von hier aus muß das so gnostisch klingende Wort 17, 3 verstanden werden. Es will gewiß mehr besagen, als daß die Erkenntnis „der grund-

Erweist sich nun Johannes mit dieser Schätzung des Erkennens als abhängig von der Gnosis? Mir scheint trotz aller Ähnlichkeiten mit Gnostischem alles eigentümlich Gnostische zu fehlen; denn die Wertschätzung der Erkenntnis als solche ist nichts anderes als die Fortsetzung dessen, was im Judentum und Christentum vor Johannes festzustellen ist. Johannes hat als ein für das Erkennen besonders Befähigter und Interessierter diese Seite an dem jüdischen Erbe des Urchristentums zu besonderer Entfaltung gebracht. Das Verlangen der Griechen nach Offenbarung mag ihn darin bestärkt haben, dazu veranlaßt hat es ihn schwerlich. Veranlassung war ihm wohl seine besondere Veranlagung und sein großes Erleben als Jünger Jesu. Jedenfalls ergibt der Versuch, Johannes im Sinne der mystischen Gnosis seiner Zeit, wie man sie aus Philon, Neuplatonikern u. a. m. kennt, zu verstehn, nur seine Undurchführbarkeit.[1]) Johannes kennt keine mystische Gottesschau, in die man versinkt, so daß das Wort Gottes seine Bedeutung verlöre, und der Mensch nicht mehr zu glauben brauchte. Mindestens kennt er dergleichen nicht für dieses Leben.

Zu demselben Ergebnis kommt man, wenn der Vorgang des Erkennens ins Auge gefaßt wird. Die Gottesschau der Mysterien mit ihrem ganzen kultischen Apparat liegt dem Johannesevangelium

---

legende Anfang", „das entscheidende Haupterfordernis zum Leben" sei, wie Zahn auslegt. Es will aber ebenso gewiß auch keine erschöpfende Definition des ewigen Lebens bieten, so daß ewiges Leben nichts als Erkenntnis Gottes und seines Gesandten wäre. Dem Zusammenhang nach soll V. 3 zeigen, wie den Menschen das ewige Leben gegeben wird. Die Antwort lautet: so daß sie Gottes Offenbarung in seinem Sohn aufnehmen. Bei Johannes braucht es eben tatsächlich nicht mehr dazu, daß man das ewige Leben habe. Sicher falsch ist es, in 17, 3 einen Gegensatz gegen das Glauben zu finden. Das ist schon durch die Art, wie 17, 8 Glauben und Erkennen abwechseln, ausgeschlossen. Für Johannes ist 17, 3 nur eine Aussage darüber, wie der Glaube das ewige Leben hat: dadurch, daß er Gott und seinen Gesandten kennt. Was kann denn das ewige Leben mehr sein als Verbundenheit mit Gott und seinem Gesandten, wie sie für Joh. nach dem Gesagten eben im Erkennen liegt? Wäre Glauben und Erkennen bei Joh. ein Gegensatz, so müßte 17, 3 freilich im gnostischen Sinne verstanden werden. Aber diese Voraussetzung ist nach dem oben Ausgeführten falsch.

[1]) W. Bauer, a. a. O. S. 100.

unendlich fern. Von einem Aufsteigen und Hinabsteigen in den Himmel und in die Unterwelt wie in den Isismysterien oder der sog. Mithrasliturgie ist keine Rede.[1]) Man „schaut" Gott, indem man Jesus schaut. Ja eigentlich ist es nur eine Paradoxie, wenn vom Schauen Gottes geredet wird.[2]) Aber auch eine Schau, wie sie im Poimandres beschrieben wird,[3]) mit ihrer Kosmogonie und Theogonie, liegt dem Johannesevangelium unendlich fern. Das Fehlen jedes kosmogonischen, theogonischen, ja auch nur kosmologischen Elements, das Fehlen jeder direkten Anschauung in der Gotteserkenntnis ist unendlich bezeichnend für Johannes. Wer die schlichten Gedanken von Joh. 1, 1 ff. und die phantastischen Bilder aus dem Poimandres nebeneinander hält, kann den weiten Abstand, der beide voneinander trennt, nicht übersehn. Von einer ekstatischen Erhebung über die Welt der Sinne und der Vernunft, durch die dem Menschen das Überirdische und Übervernünftige schaubar wird, wie sie bei Philon erstrebt und erlebt wird,[4]) findet sich nichts bei Johannes. Johannes gibt keinen Weg an, wie der Mensch die Gottesschau im Jenseits vorwegnehmen könne. Es gibt nur einen Weg, den Glauben an Jesus, das Hören seines Wortes, das Anschauen seiner Werke. Gerade die strenge Ausschließlichkeit, mit der dies als Weg zur Erkenntnis Gottes festgehalten wird, ist so unsynkretistisch wie möglich. Solange man noch versteht, den einfachen Wortlaut der johanneischen Aussagen zur Geltung kommen zu lassen, muß man gerade hier den weiten Abstand des Johannes von der hellenistischen Gnosis spüren.

Nicht wesentlich anders wird es, wenn man sich dem Inhalte der Gotteserkenntnis bei Johannes zuwendet. Ganz unsynkretistisch und völlig jüdisch-urchristlich ist die starke Betonung der Einheit

[1]) 3, 13 wird es ausdrücklich für die Menschen abgelehnt, über Gotteserkenntnis vgl. unten.

[2]) Das scheint nur 14, 8 ff. unverkennbar. Denn mit V. 11 tritt der Gedanke des *πιστεύειν* an Stelle des *ὁρᾶν*, so daß deutlich wird, daß das *ὁρᾶν* eben im *πιστεύειν* liegt. 12, 44. 45 ist das *θεωρῶν* nur eine Verdeutlichung des vorhergehenden *πιστεύων*.

[3]) Reitzenstein S. 328 ff.

[4]) Vgl. Bousset, Religion des Judentums [2] S. 516 ff.

Gottes (17, 3; I 5, 20). In der Bezeichnung Gottes als Geist trifft Johannes mit der Stoa zusammen und zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit lassen sich hellenistische Parallelen beibringen.[1]) Aber auch schon im A. T. ist die Geistigkeit und Überräumlichkeit Gottes ausgesprochen[2]) und erst recht im Urchristentum; und schon die Propheten haben gegen eine bloße Kultfrömmigkeit in Opfer, Beschneidung, Wallfahrt u. ä. m. gekämpft, und im Urchristentum haben diese Gedanken längst vor dem Johannesevangelium ihren Widerhall gefunden. Man braucht den hellenistischen Synkretismus nicht um Joh. 4, 24 zu verstehn. Aber es mag sein, daß Johannes diese Worte gerade mit Rücksicht auf das, was er von „vernünftigem Gottesdienst" in ihm gefunden hatte, formuliert hat, wenn auch die starke Ablehnung des Samaritertums in V. 22, d. h. eines die jüdische Ausschließlichkeit nicht voll festhaltenden Judentums, nicht gerade dafür spricht.[3]) In der Bezeichnung Gottes als Liebe ist die Eigenart der johanneischen Gotteserkenntnis unverkennbar. Redete der hellenistische Synkretismus auch viel von der Güte Gottes, so ist doch die Erkenntnis Gottes als Liebe, die aus der Sendung des Sohnes zur Versöhnung unserer Sünden gewonnen ist,[4]) deutlich auf christlichem Boden gewachsen.[5])

Es wäre gewiß verkehrt, das Verhältnis zwischen Johannes und dem hellenistischen Synkretismus so darzustellen, als ob letzterem eine religiöse Erkenntnis der Gottheit, ein Verhältnis

[1]) Vgl. W. Bauer z. St.

[2]) Jes. 31, 3; 1. Kön. 28, 27; Jes. 66, 1; Ps. 139.

[3]) W. Bauers Erklärung von V. 22: Das ἡμεῖς bezeichne die Christen, das ὑμεῖς Juden und Samariter, und in V. 22 b breche eine stark jüdisch denkende Urform der Geschichte durch, ist unmöglich. Wozu machte sich der Evangelist die Mühe, die Anbetung in Geist und Wahrheit als zukünftig hinzustellen (ἔρχεται ὥρα V. 23, vgl. 5, 25), wenn die ἡμεῖς mit einem groben Anachronismus die Christen sind? V. 22 zeigt, daß dem Evangelisten der Gegensatz zwischen Juden und Samaritern nicht gleichgültig ist; haben ihm die Juden auch nicht unbedingt recht, so doch den Samaritern gegenüber bedingt.

[4]) I 4, 8. 16.

[5]) Über Gott als Licht vgl. oben S. 66—68.

persönlicher Gemeinschaft mit ihr fehle. Im Gegenteil, die Quellen zeigen mitunter eine wirklich große Gottinnigkeit im Hellenismus.[1]) Aber von ihr unterscheidet sich die des Johannes dann doch wieder durch die eigentümliche Verbindung von Gottinnigkeit und Sündenbewußtsein.[2]) Die aus dem Glauben an Jesus erwachsene Gotteserkenntnis erweist sich doch als eigenartig.[3])

---

[1]) Vgl. z. B. die Isisgebete bei Apulejus Metamorphosen XI, den Poimandres und den Papyrus Mimaut.

[2]) Dem eigentümlichen sittlichen Ernst, wie er durch 1. Joh. 1, 10 ff. weht, hat der hellenistische Synkretismus doch nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen, geschweige, daß dieser Ernst dorther stammte.

[3]) Bousset hat (Kyrios [2] S. 163 ff.) unternommen, den Gedanken: Vergottung durch Gottesschau, der im hellenistischen Synkretismus eine erhebliche Rolle spielt, als Grundgedanken des Joh.-Evgl. nachzuweisen, womit bewiesen wäre, daß das Joh.-Evgl. aus dem hellenistischen Synkretismus stammt. Indessen auf I 3, 2 sollte er sich nicht berufen. Denn an dieser Stelle ist das Gottschauen nicht der Realgrund, sondern der Erkenntnisgrund der Gottgleichheit. Nicht die Tatsache der Gottgleichheit, sondern unser W i s s e n (οἴδαμεν) um unsere Gottgleichheit wird mit der künftigen Gottesschau begründet. Johannes sagt hier nur: die künftige Herrlichkeit (Paulus nennt sie den Leib der Herrlichkeit oder den geistlichen Leib Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 44) ist uns gewiß; denn sie ist die Voraussetzung für das Gottschauen, das uns bevorsteht. Wodurch die künftige Herrlichkeit erlangt wird, ist gar nicht gesagt. Es steht auch nirgends im N. T., daß sie durch Gottes s ch a u erlangt wird. Ps. Clemens Hom. 17, 16 (Windisch z. St.) steht es freilich. Aber gerade die theologische Physiologie dieser Schrift (vgl. die von Windisch gesperrten Worte) macht einem ihren Abstand vom N. T. deutlich. Und selbst wenn I 3, 2 wirklich die Gottgleichheit durch die Gottesschau herbeigeführt gedacht wäre, so würde eben diese Stelle beweisen, daß Joh. im irdischen Leben solch eine Gottesschau noch nicht kennt. Denn er macht ja gerade einen tiefen Unterschied zwischen dem, was wir jetzt sind, und dem, was wir sein werden. Sein gegenwärtiger Heilsbesitz könnte nicht auf einer Gottesschau beruhend gedacht sein. Auch auf 6, 40 kann sich Bousset nicht berufen (S. 168 ff.). Das Schauen ist hier nur Vorbedingung des Glaubens. Der Glaube ist keineswegs bei Joh. nichts anderes als „das Sich-Hineinschauen in das Jesusbild" (S. 171). Glaube ist für Joh. Bejahung der Messianität und göttlichen Sendung Jesu. Auch 8, 55 ist von Bousset mißdeutet. Die Stelle redet vom Gehorsam des Sohnes gegen den Vater (vgl. I 2, 5. 4), nicht von „seinem heiligen Mysterienwort", das „er wohl verwahrt bei sich" „trägt".

Wahrheit.

ἀλήθεια ist bei Johannes zunächst einfach die Norm des Erkennens und Aussagens und was ihr gemäß ist, also das, was man im allgemeinen griechischen Sprachgebrauch unter diesem Wort versteht. Die Norm des Erkennens und Aussagens ist dann zugleich die Norm des Tuns. Zwischen dem Erkennen und dem Tun darf kein Zwiespalt entstehn. Die Wahrheit ist ferner Gottes Gabe an den Menschen und verbindet als Gottes Gegenwart im Menschen den Menschen mit Gott. Das gilt nicht nur von der religiösen Wahrheit, sondern von der Wahrheit ganz allgemein. Indem die Menschen aus der Wahrheit sind, sind sie aus Gott. Das religiöse Leben kreist bei Johannes in hohem Maße um die Wahrheit. Er hat ein starkes Bedürfnis nach Wahrheit und ein starkes Bewußtsein um die Verpflichtung gegenüber der Wahrheit. Die Wahrheit macht frei. Die Wahrheit ist Kennzeichen des Geistes. Der Geist ist Geist der Wahrheit. Die Wahrheit ist schließlich als aus Gott stammend lebendige Macht, und Johannes kann Jesus und die Wahrheit, den Geist und die Wahrheit gleichsetzen.[1])

Bei diesem reich entfalteten Wahrheitsgedanken erhebt sich die religionsgeschichtliche Frage mit besonderer Schärfe. Ist er aus jüdischen und christlichen Wurzeln zu erklären? Muß hier nicht auf griechische Gedanken zurückgegriffen werden, wenn man zu einem geschichtlichen Verständnis gelangen will? Haben sich hier nicht wenigstens griechische und jüdische Gedanken verbunden?

Das Judentum besaß längst vor den Zeiten des Johannes einen kräftigen und inhaltreichen Wahrheitsgedanken. Zwar das hebräische אֱמֶת bedeutet ursprünglich: Festigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit und in nur wenigen Fällen Wahrheit. Seine Hauptbedeutung bleibt immer die Art dessen, auf den (das) man sich verlassen kann. Es bezeichnet aber auch die Wahrheit einer Aussage.[2]) Die griechische *ἀλήθεια* bezeichnet die Norm des

[1]) Vgl. F. Büchsel, Der Begriff der Wahrheit im Evgl. u. d. Brf. d. Joh. 1911 (Beiträge z. Förd. christl. Theol.).

[2]) Vgl. die Stellensammlung bei Gesenius-Buhl, s. v. אמת.

Erkennens und Aussagens und das, was ihr gemäß ist, auch die Wahrhaftigkeit. Also אמת und ἀλήθεια haben viel miteinander gemein, aber sie decken sich nicht völlig. Die Grundbedeutung ist verschieden. In der griechischen Literatur des Judentums, sofern es sich um Übersetzungen handelt, wird אמת durch ἀλήθεια wiedergegeben. Und hinter ἀλήθεια der griechischen Literatur des Judentums, sofern sie nicht Übersetzung ist, sind Einflüsse des hebräischen אמת oft zu beobachten. Der jüdische Charakter der betreffenden Schriften führt oft zu einer eigentümlichen Verfärbung der Bedeutung von ἀλήθεια. Aber es wäre falsch zu behaupten, wo diese Verfärbung fehlt, wo ἀλήθεια einfach die Bedeutung hat, die es im echten Griechisch besitzt, sei der Sprachgebrauch unjüdisch, sei das Judentum nicht mehr echt. Schon אמת hat auch die Bedeutung von Wahrheit im Sinne der Norm des Erkennens und Aussagens und dessen, was ihr gemäß ist. Es ist durchaus nicht Verleugnung des Judentums, ἀλήθεια in diesem Sinne zu brauchen. Ja, es ist für das spätere Hebräisch geradezu verkehrt, אמת immer im Sinne von Zuverlässigkeit zu nehmen. Es bedeutet weithin einfach Wahrheit.

Die Septuaginta übersetzt אמת mit ἀλήθεια. Sie hat ein Bewußtsein davon, daß אמת überwiegend die Zuverlässigkeit bedeutet, denn sie verwendet auch πίστις zur Übersetzung von אמת. Aber wie die Septuaginta verstanden werden will, wenn sie von ἀλήθεια redet, ob sie אמת im Sinne von ἀλήθεια „miß"verstanden oder ἀλήθεια im Sinne von אמת „miß"braucht hat, entzieht sich weithin der Feststellung.[1]) Im allgemeinen wird die Septuaginta im Sprachgebrauch des Judentums so gewirkt haben, daß man אמת im Sinne des griechischen ἀλήθεια verstand und die Bedeutung des Bibelworts sich verschob, also der griechische Wahrheitsgedanke auf Kosten des ursprünglichen אמת-Gedankens im Judentum vordrang.

Besonderes Interesse verdient der Sprachgebrauch der Apokryphen und Pseudepigraphen. Man kann an manchen Stellen sehr deutlich erkennen, daß ἀλήθεια Zuverlässigkeit, nicht Wahrheit

[1]) Über den Sprachgebrauch der Septuaginta von ἀλήθεια mit allen seinen Schwierigkeiten handelt eingehend Cremer-Kögel, S. 113 ff.

bedeutet. Man kann aber auch feststellen, daß allmählich das Interesse der Juden an der Wahrheit stark gewachsen ist. Im Verkehr mit den Griechen, vielleicht auch mit andern Heiden, ist ihnen die Wahrheit immer bedeutungsvoller geworden.

Im Buche Tobit wird *ἀλήθεια* auffallend oft und weit überwiegend im Sinne der Zuverlässigkeit einer Person gebraucht. Nur einmal (7, 10) bezeichnet es die Richtigkeit der Aussage oder Erkenntnis. *ἀλήθεια* steht öfters parallel mit *δικαιοσύνη* (1, 3; 3, 2; 4, 5. 6; 14, 7). Gegenüber der weitverbreiteten Abtrünnigkeit (1, 4—5. 10—11) kommt es auf die Zuverlässigkeit an, die mit dem Gesetze wirklich Ernst macht. In dieser *ἀλήθεια* als Zuverlässigkeit zeigt sich die Gerechtigkeit. Die Bekehrung der Sünder führt diese dazu, *ποιῆσαι ἐνώπιον αὐτοῦ ἀλήθειαν* (13, 6), d. h. sich Gott gegenüber als zuverlässig, so wie er es erwartet, beweisen. Das Buch Tobit zeigt also, daß *ἀλήθεια* von den Juden ganz einseitig im Sinne von אמת mindestens in einer Übersetzung gebraucht wurde.[1]) Auch in den Salomo-Psalmen ist *ἀλήθεια* Zuverlässigkeit (3, 6; 14, 1). 3, 6 ist die *ἀλήθεια* der Gerechten ihre Zuverlässigkeit in der Gesetzeserfüllung.[2]) Im 4. Esra ist „Wahrheit" einerseits im Sinne von Zuverlässigkeit, andererseits im Sinne von Norm der Aussage und Erkenntnis zu verstehen. Wo „Wahrheit" parallel zu Glaube (5, 1; 7, 34) und Gerechtigkeit steht (7, 114), bezeichnet das Wort wohl die Zuverlässigkeit. Die Wahrhaftigen sind die Zuverlässigen (11, 42). Wo die Wahrheit das Siegel im Endgericht ist (7, 103), wo Gottes Wahrheit ewig

---

[1]) Ob das Buch Tobit ursprünglich griechisch oder aus einer semitischen Sprache übersetzt ist, bleibt umstritten. Löhr (Apokryphen und Pseudepigraphen hrsg. von Kautzsch, S. 136) und Strack (P. R. E.³ 1, S. 644) treten für griechische, Schürer (Zeitgesch. III⁴, S. 240) und Hölscher (P. R. E.³ 23, S. 71) für semitische Ursprache ein. M. E. spricht der sprachliche Befund für Schürer. Einzelne gut griechische Ausdrücke beweisen gar nichts dagegen. Der Übersetzer mußte doch nicht ein Stümper sein. Wäre das Buch ursprünglich griechisch, so bezeugte es einen „judengriechischen" Sprachgebrauch von *ἀλήθεια*, der erheblich gefestigt wäre. Die Verschiedenheit der Textüberlieferung ist für unsere Frage belanglos.

[2]) Die Salomo-Psalmen sind ursprünglich hebräisch.

bleibt (8, 23), hat es die andere Bedeutung. Deutlich ist das 14, 17, wo der Gegensatz die Lüge ist.[1])

Interessant ist der Vergleich des griechischen und hebräischen Sirach. Er zeigt, wie unter dem griechischen Einfluß der Wahrheitsgedanke in der jüdischen Gedankenwelt an Bedeutung zunimmt. Von den sieben Stellen, an denen die Septuaginta *ἀλήθεια* hat (4, 25. 28; 7, 20; 27, 9; 37, 15; 41, 19; 45, 10) hat der hebräische Text nur dreimal אמת, und zwar zweimal in der Bedeutung „Zuverlässigkeit" (7, 20; 37, 15), einmal in der „Wahrheit" (4, 25). An der prachtvollen Stelle: „Kämpfe für die Wahrheit bis zum Tode, und Gott der Herr wird für dich streiten" (4, 28) hat der hebräische Text statt der „Wahrheit" das „Recht".[2]) 41, 19 liest der hebräische Text den „Eid", der griechische die „Wahrheit Gottes". 45, 10 hat der griechische zur Beschreibung des hohenpriesterlichen Losorakels noch *δήλοις ἀληθείας*. Man sieht deutlich, daß der Enkel, der in griechischer Umgebung lebt, ein Interesse für die Wahrheit hat, das der Großvater, der Verfasser des hebräischen Buches, so noch nicht hatte.

In der Weisheit Salomos, den Patriarchentestamenten und dem Buch der Jubiläen ist *ἀλήθεια* Wahrheit im griechischen Sinne des Wortes, ohne daß Einfluß des hebräischen אמת spürbar wäre. Das hängt wohl damit zusammen, daß die Weisheit Salomos ein rein griechisches Buch ist, die Patriarchentestamente wahrscheinlich stark christlich d. h. zugleich griechisch überarbeitet sind[3]) und die äthiopische Form des Buchs der Jubiläen auf einer griechischen Übersetzung (Bearbeitung?) beruht. In der Weisheit Salomos ist wie die Weisheit auch die Wahrheit Gottes Geschenk. Die auf ihn vertrauen, werden sie verstehn 3, 9 (vgl. noch 5, 6; 6, 22). Die Patriarchentestamente reden viel von der Wahrheit.[4])

---

[1]) 4. Esra ist ursprünglich hebräisch, aber nur in Übersetzungen erhalten, die auf eine griechische Übersetzung zurückgehen.

[2]) 27, 9 wo der hebräische Text nicht erhalten ist, vermutet Smend (Die Weish. d. Jes. Sir., erklärt 1906) dasselbe.

[3]) Vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes, S. 65, Anm. 1.

[4]) Die Wahrheit lieben (Rub. 3; Dan 6), sie reden (Dan 5), gegen sie reden (Gad 6), ihr Wort hören (Gad 3), sie herabsetzen (Gad 3), sich von ihr ab-

Bemerkenswert ist der Geist der Wahrheit. Sein Gegenstück ist der Geist des Irrtums, der Verführung; er bezeugt alle Taten des Menschen und verklagt den Sünder (Jud. 20). Er ist etwas Ähnliches wie das Gewissen, jedenfalls nicht der Geist Gottes.[1]) Dagegen ist im Buch der Jubiläen der Geist der Wahrheit der Geist Gottes (25, 14). Auch hier tritt der religiöse Charakter der Wahrheit lebendig hervor: 25, 15 (Gott, der Herr der Wahrheit), 23, 20 (auf den Weg der Wahrheit umkehren).[2])

Ein besonderes Interesse verdient der Lobpreis der Wahrheit 3. Esra 3 f.: in einem Wettstreit der Leibwächter des Darius darüber, was das Mächtigste ist, siegt der Jude Serubbabel, weil er zeigt, daß mächtiger als der Wein und der König die Weiber seien und mächtiger als diese die Wahrheit. Ihre Größe ist, daß sie nichts Ungerechtes an sich hat und deshalb nicht der Vergänglichkeit unterliegt. „Ihr gehört die Macht und die Herrschaft und die Herrlichkeit aller Zeiten." Machtvoll schließt das Ganze, das mit ziemlich trivialer Alltagsweisheit beginnt und nicht ohne derbe Komik ist: „Gepriesen sei der Gott der Wahrheit." Das Eigentümliche dieses wahrhaft großartigen Wahrheitsgedankens ist, daß die Größe der Wahrheit, an der auch ihre Unvergänglichkeit hängt, ihre uneingeschränkte Gerechtigkeit ist. Diese Verbindung von Wahrheit und Gerechtigkeit ist echt jüdisch. Mag die Geschichte ursprünglich nicht-jüdisch sein:[3]) sie ist von den Juden

wenden (Jud. 14), in ihr irren (Jos. 1), Wahrheit im Gegensatz zur Verführung (Jud. 20; As. 6), zur Heuchelei (Benj. 6), das Kleid der Wahrheit (Levi 8), in Wahrheit = wirklich (Jud. 24; Dan. 2, 5).

[1]) Im Unterschied vom Joh.-Evgl. vgl. F. Büchsel a. a. O., S. 510. — Rub. 6, Levi 18, Benj. 10 könnte die Wahrheit auch im Sinne von אמונה als Zuverlässigkeit verstanden werden.

[2]) Wahrheit im ganz allgemeinen Sinne 35, 6; 31, 15; 25, 13. 21.

[3]) Mehrfach ist diese Vermutung ausgesprochen. So von Thackeray, Dictionary of the Bibl. s. v. Esdra. Dann ist die Geschichte wohl nicht griechischer, sondern persischer (oder indischer?) Herkunft. (Über die Bedeutung der Wahrheit bei den Persern vgl. außer der bekannten Geschichte bei Herodot Thackeray a. a. O. und Bertholet-Lehmann, Rel.-Gesch. II, S. 243 f., über die bei den Indern Bertholet-Lehmann II 19.) Denn das Beispiel 4, 29—31 setzt persische, mindestens asiatische Verhältnisse, nicht griechische, voraus. Hölschers Vermutung (P. R. E.[3] 23, S. 69): die Geschichte habe ursprünglich nur vom Wein,

innerlich angeeignet, nicht nur äußerlich übernommen und mindestens benutzt, wenn nicht geschaffen, um das auszusprechen, wodurch das Judentum sich dem Heidentum überlegen fühlte: dadurch, daß es wußte, was die Wahrheit ist und was eigentlich die Wahrheit groß macht: ihre Gerechtigkeit. Wer die Geschichte verstanden hat, kann dem Judentum einen Wahrheitsgedanken von Kraft und Tiefe nicht absprechen. Es besaß nicht nur Weisheit und Schätzung der Weisheit, sondern auch Wahrheit und Bewußtsein um ihre Größe, ihre richtende und verpflichtende Macht.[1])

Echt jüdisch ist, was der Aristeasbrief, dieses bezeichnende Denkmal des hellenistischen Judentums, über die Wahrheit sagt (§ 206). Er betont den Gegensatz von Lüge und Wahrheit und die Schändlichkeit der Lüge. Gott liebt die Wahrheit. Josephus bringt auch die Geschichte aus 3. Esra 3 (ant. XI 3). Was er im übrigen über die Wahrheit sagt, ist reichlich belanglos (ant. XVI 11, 9; XIV 1, 1).

Die Schrift der Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus redet öfter von der Lüge als von der Wahrheit. Sie enthält den auffallenden Satz: Gott hat sie gelehrt durch seine Gesalbten seinen Heiligen Geist, und der ist Wahrheit.[2])

Die Geschichte des griechischen Wahrheitsgedankens vollständig darlegen hieße die Geschichte der Philosophie der Griechen darstellen. Hier können nur gewisse, besonders hervortretende Momente aus der Geschichte des griechischen Wahrheitsgedankens herausgehoben werden. Bei den Eleaten, besonders bei Parme-

---

vom König und von den Weibern gehandelt, und der Lobpreis der Wahrheit und die Figur Serubbabel sei ihr nachträglich aufgepfropft, hat gegen sich: eine am Königshof spielende Geschichte konnte schwerlich damit schließen, daß der König als Schwächling gegenüber dem Weibe lächerlich gemacht wurde, ohne daß ein versöhnender und erhebender Abschluß folgte.

[1]) Bezeichnend ist, daß das Verhältnis der Wahrheit zu Gott nicht irgendwie geklärt ist. Die Wahrheit ist als Kraft gedacht, aber sie ist weder eine Kraft Gottes, noch eine neben Gott stehende Hypostase wie die Weisheit. Was für eine Art Kraft sie ist, wird nicht verdeutlicht und darf man nicht verdeutlichen wollen. Die Unbestimmtheit an diesem Punkte scheint mir der jüdischen Vorstellung wesentlich.

[2]) II 12, 13 nach Stärks Übersetzung.

nides, tritt zuerst die Wahrheit bedeutsam hervor. Seine paradoxe Lehre, daß das Sein allein ist und das Vergehn und Entstehn nur Schein sind, zeigt nicht nur die Kühnheit seines Wahrheitsgedankens, sondern wird auch als Wahrheit von ihm verkündet.[1]) Die Sophistik hob die Wahrheit bezw. ihre Erkennbarkeit auf. Sokrates suchte sie in der begrifflichen Erkenntnis. Dieses Wahrheitsuchen auf dem Wege begrifflicher Erkenntnis ist bei Platon mächtig entfaltet, zu einer Erkenntnistheorie und Metaphysik größten Stiles, zu einer Gesamtphilosophie, die dann vorgetragen ist mit dem ganzen Pathos der Wahrheitsbegeisterung und mit einer großartigen dichterischen Fähigkeit, die Dialoge von feinster Dramatik wie Mythen von herrlicher Plastik und tiefem Gedankengehalt schafft. Für Platon[2]) ist die Wahrheit immer Ziel des Strebens, die Ideen sind jenseits. Wenn Platon vom Wahrheitsstreben redet, dann spürt man die ganze Eigenart und Größe seines Wahrheitsgedankens. Vom Wahrheitsbesitz und seiner Bedeutung vermag er nicht ebensoviel zu sagen. Höchst eigenartig ist die Verbindung des Wahrheitsstrebens mit dem Jenseitsglauben. Die Seele erinnert sich der im Jenseits geschauten oder vielmehr nur unvollkommen geschauten Wahrheit. Der Mythus vom Gefilde der Wahrheit im Phaidros (246a ff.) ist wohl nicht nur die künstlerisch vollendetste und persönlich ergreifendste, sondern schließlich auch sachlich entsprechendste Darstellung des platonischen Wahrheitsgedankens: es gibt eine ewige und überaus herrliche Wahrheit, die Welt der Ideen, der Sinn des Menschenlebens besteht darin, sie zu schauen, aber es bleibt bei dem Streben nach ihr, erreicht wird sie immer nur teilweise. Bei Aristoteles ist die Wahrheit weniger Ziel als Besitz. Von dem Pathos des Wahrheitsstrebens merkt man bei ihm nicht viel. Dafür ist all sein Denken getragen von einer tiefbegründeten und gediegenen Wahrheitsgewißheit, die freilich bei der Schulmäßigkeit seiner Wissenschaft recht unpersönlich wirkt.[3])

---

[1]) Vgl. Diels Fragmente 115, 11; 116, 22; 121, 12.

[2]) Vgl. Apelt, Platonische Aufsätze, S. 131 ff.

[3]) Vgl. die Untersuchung über das Wahre und das Falsche Metaphysik IX 10. — Die Ausgestaltung dieser Untersuchungen zu einer Lehre von den

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Wahrheitsgedanke der Popularphilosophie, wie er aus Epiktet und Plutarch bekannt wird. Für den Wahrheitsgedanken Epiktets ist grundlegend, daß die Wahrheit nicht gesucht werden muß, sondern da ist. Die stoische Philosophie ist als solche die Wahrheit. Chrysipp hat die Wahrheit gefunden, aufleuchten lassen und für alle Menschen herausgebracht, nämlich die Wahrheit über das rechte Leben (εὖ ζῆν), über die Glückseligkeit. Man sollte ihm einen Kult widmen oder Gott für ihn danken (I 4, 28—32). Vom philosophisch Gebildeten wird vorausgesetzt, daß er die Wahrheit gelernt hat und andern zeigen kann (I 17, 14; II 12, 4; vgl. II 20, 21). Also entsprechend dem dogmatischen Charakter ihrer Philosophie hat die Stoa einen dogmatischen Wahrheitsgedanken. Die Erkenntnis der Wahrheit stammt von der Natur (II 20, 21). Sie gibt dem Menschen Gelegenheit, die Wahrheit zu finden (IV 1, 51).[1] Daß die Wahrheit den Menschen frei mache, sagt Epiktet nirgends ausdrücklich.[2] Aber er betont die Übung in der Lehre aufs stärkste. Nur indem er den Menschen zur Übung anleitet und auffordert, kann der Philosoph mit seiner Wahrheitserkenntnis andern helfen.[3] Ausdrücklich sagt Epiktet, der doch die Wahrheit kennt und verkündet, von sich selbst, daß er nicht frei ist, sondern nur frei sein möchte, noch fesseln ihn die Herren und sein Körper. Freilich kennt er völlig und wirklich Freie, Diogenes und Sokrates (IV 1, 151 ff.). Wer ihnen nacheifert, eifert der Wahrheit nach (III 24, 40). Es

Kriterien der Wahrheit in der Stoa, die Kämpfe zwischen der Stoa und der Akademie auf diesem Gebiet sind als Angelegenheit der Schulphilosophie hier zu übergehen (vgl. dazu Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, S. 337 ff.).

[1]) Apollon erscheint in einem einzelnen Falle als Quelle der Wahrheit. III 1, 16. 18.

[2]) Am nächsten kommt er diesem Gedanken IV 7, 16. 17: „Ich bin mit meinem Urteil über alles fertig. Über mich hat keiner Macht. Ich bin von Gott befreit. Ich habe seine Gebote erkannt, mich kann keiner mehr knechten" und IV 1, 114: „die wahre Freiheit, zu der Diogenes von Antisthenes befreit wurde" (Antisthenes war der Lehrer des Diogenes).

[3]) Vgl. hier namentlich die große Rede über die Freiheit im 1. Kapitel des IV. Buchs und dazu die Analyse desselben bei Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus, S. 13 ff.

ist ein nicht gerade tiefsinniger, aber kräftiger Wahrheitsgedanke. Platonische Gedanken kehren bei Plutarch wieder. Er redet von dem Gefilde der Wahrheit, wo die Seele die Ideen schaut (Moralia 422b. 765a), von der Liebe, die zur Wahrheit führt (765a), von dem Verlangen nach der Wahrheit, das er als Verlangen nach Göttlichkeit einschätzt und höher als alle kultischen Leistungen (351e). Die Wahrheit ist ihm etwas Göttliches und aller Güter Anfang für die Menschen (49a), er bringt sie mit einzelnen Göttern, mit Apollon und Kronos, in Beziehung (266e). Also Plutarch hat einzelne feine Gedanken über die Wahrheit, aber rechte Durchschlagskraft entfalten sie nicht.

Bei Philon finden sich einzelne inhaltreiche und gut formulierte Worte über die Wahrheit. Er ist von der Wahrheit dessen, was er verkündet, tief durchdrungen und redet viel und gern von ihr.[1]) Die Wahrheit steht im Gegensatz zur *(δόξα)* Meinung und zur Lüge,[2]) auch zum Mythus. Die Wahrheit ist Kraft, die Verborgenes enthüllt,[3]) oder auch die Quelle, aus der die Reichtümer aller menschlichen und göttlichen Güter strömen.[4]) Die Wahrheit heißt auch Licht.[5]) Ohne Wahrheit gibt es kein vernünftiges, vollkommenes, glückseliges Leben.[6]) Die Vernunft in uns führt der Geist Gottes zur Wahrheit.[7]) Den Wert der Wahrheit betont Philon eigentlich überall, wo er von ihr redet. Er nennt sie höchst nützlich, den besten, den heiligsten Besitz.[8]) Er redet viel vom Streben nach der Wahrheit, von der Liebe zu ihr, der Sehnsucht nach ihr.[9]) Er gibt ihr die Bedeutung des Richters, des Aufsehers, des Führers, des Kampfordners,[10]) die menschliches Tun zu bewerten und zu leiten haben, des Spiegels, in den die Vernunft schaut usw.[11]) Vom Verhältnis der Wahr-

---

[1]) Vgl. Leisegangs Index.
[2]) migrat. Abrah. § 86—88, decalog. § 6 (vit. contempl. § 39).
[3]) ebriet. § 6. [4]) vit. contempl. § 39.
[5]) Joseph. § 68, leg. alleg. III, § 45.
[6]) spec. leg. IV § 69. [7]) vit. Mosis II 265.
[8]) ebrietat. § 39, § 70, qu. omnis prob. liber § 158.
[9]) decalog. § 65, vit. Mosis I § 24, vit. contemplativ. § 63 u. ö.
[10]) virtutib. § 219, quis divin. rer. her. § 95, qu. omnis prob. liber § 42.
[11]) migrat. Abrah. § 190.

heit zu Gott wird wenig erkennbar. Die Wahrheit ist Begleiterin Gottes, d. h. wo er ist, ist auch sie, weshalb ein Gottgesandter sich als zuverlässig beweisen kann und muß.[1] Deshalb ist die Wahrheit auch das rechte Opfer an Gott.[2] Der Kultus der Mysterien ist Verachtung der Wahrheit, wogegen das Judentum die Wahrheit um ihrer selbst willen ehrt.[3] Der Proselyt hat sich zur Wahrheit bekehrt.[4] Moses ist Lehrer der Wahrheit.[5] Überwiegend sind Philons Worte über die Wahrheit hellenistischer, nicht jüdischer Herkunft.[6]

In Denkmälern der hellenistischen Mysterienkulte, des Zaubers u. ä. m. kommen einige interessante Aussagen über die Wahrheit vor.[7] Im Isis- und Osiriskult und den Mysterien und dem Zauber, der sich an sie anschließt, hat der Wahrheitsgedanke sicher eine große Rolle gespielt. Isis wird als Wahrheit bezeichnet. Es kommen Götter vor, die die Wahrheit besitzen. Die Wahrheit steht mit der Gerechtigkeit in nahem Zusammenhang. Aber es gelingt nicht, den Wahrheitsgedanken der ägyptischen Mysterien wirklich zu erfassen. Zudem besteht hier die bekannte Schwierigkeit, daß die Denkmäler jünger sind als das Johannesevangelium, so daß niemand mit Gewißheit behaupten kann, daß ihr Inhalt für die Vorgeschichte des johanneischen Wahrheitsgedankens in Betracht kommt.[8] In den hermetischen Traktaten kommt man

---

[1]) a. a. O., § 177. [2]) det. pot. insid. § 21. [3]) spec. leg. I § 319—25.

[4]) a. a. O. IV § 178. [5]) special. legib. I § 59.

[6]) Sicher jüdisch sind die Gedanken bei S. 92, Anm. 3—5, S. 91, Anm. 7; jüdisch könnten sein die bei Anm. S. 91, Anm. 5, S. 92, Anm. 1, 2, doch ist mindestens det. pot. § 20 so ausgesprochen heidnisch gedacht (Tempelbau, Hekatomben!), daß für den ganzen Zusammenhang griechischer Ursprung anzunehmen ist. Die Gedanken bei Anm. S. 91, Anm. 2—4, 6, 8—11 sind griechischen Ursprungs, obwohl manches darin auch aus dem Judentum stammen könnte.

[7]) Die Einleitung des Platonikers Albinus setzt Kap. 10 (S. 165 in 6. Bd. von Hermanns Platonausgabe) Gott mit der Wahrheit gleich. Sie ist aber im 2. Jahrh. n. Chr. geschrieben. Für die Erklärung von Joh. 14, 6 sich auf diese Stellen zu berufen, ist nicht möglich, zumal der Sinn von Joh. 14, 6 in anderer Richtung liegt. Joh. 14, 6 ist Jesus die Wahrheit als der, der Gott offenbart, wovon diese Stelle nicht redet.

[8]) Der Papyrus Oxyr. 1380, der Zeile 63 als Name der Isis *ἀλήθεια* gibt, gehört nach dem Hrsgbr. in die Zeit Trajans oder Hadrians. Der Pap.

weiter. In dem kosmogonischen Traktat ist auf den Wahrheitsbesitz erheblich Wert gelegt. Durch göttliche Begeistung kommt der Myste zur Wahrheit. Die Erkenntnis vermittelt das Leben, die Unsterblichkeit, während die Menschen im allgemeinen mit der Unwissenheit und dem Irrtum ins Verderben gehen.[1]) In dem Wiedergeburts-Traktat[2]) steht die Wahrheit im Mittelpunkt der 10 göttlichen Kräfte, durch die der Mensch erneuert wird. Sie steht unter diesen an der bedeutsamen 7. Stelle, unmittelbar nach der Gerechtigkeit.[3]) Ihr Gegenteil ist der Trug (*ἀπάτη*). Sie vertreibt den Neid und führt mit sich das Gute, Leben und Licht. Sie verschließt den Menschen gegen alle „Strafen der Finsternis",

London. 46, der Zeile 148 den kopflosen Dämon von sich sagen läßt: ich bin die Wahrheit, der, der haßt, daß Ungerechtigkeiten in der Welt geschehen, ist im 4. Jahrhundert geschrieben, mag aber inhaltlich in die Zeit Hadrians zurückgehen, vgl. Wessely, Abhdlg. d. Wiener Akademie 1888. Auch das stark ägyptische Gebet aus dem Papyrus Leidensis W (das Reitzenstein, Poimandres, S. 15 ff. anführt) ist nicht datierbar. Dieterich Abraxas versetzt die Handschrift in das 3. oder 4. Jahrhundert, und den Inhalt in etwa die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Auch hier läßt sich die Bezeichnung des Gottes als „der du die untrügliche Wahrheit hast" nicht zur Ableitung des johanneischen Wahrheitsgedankens verwenden. Ebensowenig sicher vorjohanneisch ist das stark ägyptische Gebet (das Reitzenstein als VI, S. 25 ff. anführt), in dem der weltenrichtende Gott angeredet wird (§ 9), „du thronst auf dem Haupte der Welt und richtest alles, bekleidet mit dem Reif der Wahrheit und Zuverlässigkeit" (da § 14 von seinem goldenen Kranz redet, ist *κύκλος* wohl etwas Ähnliches trotz des *περιβεβλημένος*). Gewiß wird die Bezeichnung der Isis als Wahrheit älter sein als das Johannesevangelium. Aber wie sie gemeint war, geht aus dem Papyrus leider durchaus nicht hervor, so daß eine Abhängigkeit des Johannesevangeliums an diesem Punkt nicht beweisbar ist.

[1]) Vgl. I § 30, 31, 28 nach Reitzensteins Ausgabe. Reitzensteins Ergänzung *ἐπὶ τὸν κύκλον* zu *τῆς ἀληθείας ἦλθον* hat gegen sich, daß der *κύκλος τῆς ἀληθείας* an der Stelle, auf die er Bezug nimmt, ein Bekleidungsstück ist (*περιβεβλημένος*). Wahrscheinlich ist nach der andern von ihm angeführten Stelle einfach *μέχρι* zu lesen. An einem Ort der Wahrheit oder an das Gefilde der Wahrheit (nach Platon) zu denken, legt der Zusammenhang weniger nahe als an das unräumliche Ziel der Wahrheit überhaupt.

[2]) XIII (XIV) § 7 ff. Auch für Reitzenstein stammt das Stück aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts.

[3]) Sonderbarerweise stehn an 1. und 2. Stelle schon die Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis der Freude.

d. h. Laster. Hier ist die Wahrheit deutlich eine überirdische Kraft. Mit ihrem Empfang wird die Vergottung des Menschen vollendet und der Mensch zugleich über die leibliche Daseinsform hinweggehoben. Der Empfang der Wahrheit ist ein rein wunderhafter Vorgang. Mehrfach wird betont, daß er auf Gottes Erbarmen beruhe. Er vollzieht sich durch eine stufenweise Belehrung, die zugleich eine stufenweise Verwandlung des Menschen ist. Die 10 Kräfte werden von dem Mystagogen in den Mysten hineingerufen. Seine Worte wirken kraft des göttlichen Erbarmens zauberhaft. Ein eigentümlich tiefsinniger und zugleich phantastischer Wahrheitsgedanke. In dem Bericht des Apulejus über Isis- und Osirismysterien und in seinen Isisgebeten fehlt der Wahrheitsgedanke, und das nicht zufällig.[1])

Versucht man nun, den johanneischen Wahrheitsgedanken in die Geschichte des Wahrheitsgedankens einzuordnen, so ist zunächst klar: *ἀλήθεια* ist bei Johannes nicht gleich אמת in seiner ursprünglichen Hauptbedeutung „Zuverlässigkeit“. *ἀλήθεια* bezeichnet auch bei Johannes die Norm des Erkennens und Aussagens, d. h. der johanneische Sprachgebrauch des Wortes ist aus dem griechischen Sprachgebrauch zu verstehen. Das bedeutet nun freilich nicht, daß Johannes die Vorstellung und das Wort unmittelbar von den Griechen hätte, da die Juden längst vor ihm *ἀλήθεια* in diesem Sinne gebraucht hatten, auch das Wort אמת von jeher in diesem Sinne gebrauchen konnten und zur Zeit des Johannes gebrauchten. Johannes bewegt sich mit diesem Sprachgebrauch von *ἀλήθεια* einfach in dem Umkreis dessen, was bei den griechisch redenden Juden längst geläufig und den hebräisch bezw. aramäisch redenden Juden nicht fremd war. Nur wer die Geschichte des Wahrheitsgedankens im Judentum nicht kennt, kann behaupten, mit seinem Sprachgebrauch von *ἀλήθεια* als Norm des Erkennens und Aussagens falle Johannes aus dem Rahmen des Judentums heraus. Den sicheren Beweis für die jüdische Herkunft des johanneischen

[1]) Nur einmal taucht er auf. Seine Andeutungen über die Weihen führt Apulejus ein crede quae vera sunt (metamorph. XI, 23), diese Glaubensforderung im Namen der Wahrheit entspricht der Geheimniskrämerei der Mysterien, die einen Wahrheitsbesitz nicht vermitteln.

Wahrheitsgedankens liefern einige Wendungen, die deutlich aus dem alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch stammen, vor allem die Nebeneinanderstellung *χάρις καὶ ἀλήθεια*, die Formel *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*, auch wohl Wendungen wie *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας*, *ἕστηκεν ἐν τῇ ἀληθείᾳ* und *ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια ἐγένετο*, die alle nicht griechisch sind. Gewiß geht die Formel *χάρις καὶ ἀλήθεια* nicht auf die Septuaginta zurück, die vielmehr meist *ἔλεος καὶ ἀλήθεια* haben. Aber daß Johannes statt *ἔλεος χάρις* sagt, hat augenscheinlich darin seinen Grund, daß wohl *χάρις*, aber nicht *ἔλεος* im urchristlichen Sprachgebrauch viel gebraucht war.[1]) Daß *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* alttestamentlich-jüdischer Herkunft ist, läßt sich nicht bestreiten, wenn auch Johannes die Worte anders versteht, als das alttestamentlich עשה אמת gemeint ist.[2]) Jedenfalls ist diese Verbindung nicht griechisch. Namentlich aber *ἡ ἀλήθεια ἐγένετο* ist ganz ungriechisch gesprochen und gedacht, für einen Platoniker unerhört, für einen Stoiker mindestens falsch formuliert, auch griechisch-orientalischem Denken nicht gemäß. Dabei können alle diese Wendungen, abgesehen von der letzten, nicht als von Johannes geprägt gelten. Sie müssen herkömmlich sein, d. h. aber, sie beweisen den Zusammenhang zwischen dem johanneischen und dem jüdischen Wahrheitsgedanken. Auch *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* ist nicht griechisch, aber jüdisch, wie das Buch der Jubiläen 25, 14 beweist. Wendungen wie: die Wahrheit wissen, erkennen, bezeugen u. ä. m. sind gut griechisch, aber deshalb nicht unjüdisch. Auch die Auffassung der Wahrheit als einer lebendigen Macht, die auf den Menschen wirkt, ist gut griechisch, aber jedenfalls schon vor Johannes im Judentum eingebürgert, wie 3. Esra 3 zeigt. Wenn Jesus und der Geist als die Wahrheit bezeichnet werden, so hat das im Judentum Parallelen, sofern der Geist

[1]) Daß sich das joh. *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* an רב חסד ואמת von Exod. 34, 6 anlehnt, scheint mir sicher, wenn die LXX diese Stelle auch ganz anders übersetzt.

[2]) W. Bauer verengt den Sinn der Worte, wenn er 3, 21 *ἀλήθεια* als die wahre Gotteserkenntnis erklärt. Gerade 3, 21 muß man *ἀλήθεια* seine ganze Weite lassen. Sonst verliert man die Parallele zu dem ganz allgemein gehaltenen *πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων* in V. 20.

und Gott, sogar ein Mensch als Wahrheit bezeichnet werden.[1]) Gewiß geht Johannes weiter als die vergleichbaren jüdischen Sätze, was damit zusammenhängt, daß bei ihm der Wahrheitsgedanke eine viel größere Bedeutung hat als im Judentum im allgemeinen. Er ist auch ein jüdischer Christ, nicht nur Jude.[2]) Christlich ist vor allem aber, daß im Mittelpunkt der Wahrheit für Johannes Jesus und der allein wahrhaftige Gott und sonst niemand steht. Jesus ist der Zeuge der Wahrheit, durch ihn ist sie geworden, ihm gehört sie. Der Geist der Wahrheit wird durch ihn vermittelt, und wenn er in alle Wahrheit hineinführt, verklärt er Jesus. Das alles ist allem Synkretismus so entgegengesetzt wie nur möglich. Johannes benutzt gerade den Wahrheitsgedanken, um die alleinige und ausschließliche Geltung der Person Jesu als Offenbarung zu sichern, d. h. um allen Synkretismus unmöglich zu machen.[3]) An einem Punkte scheint mir allerdings eine unmittelbare Abhängigkeit der johanneischen Jesusworte vom griechischen Denken vorzuliegen: wenn es von der Wahrheit heißt, sie befreit (8, 32).[4]) Der Gedanke ist in der griechischen Philosophie heimisch. Durch die Popularphilosophie namentlich der Stoa war er Gemeingut des idealistisch gerichteten Griechentums

[1]) Vgl. die Schrift der Gemeinde des Neuen Bundes: der Geist ist Wahrheit und die von Schlatter (Sprache und Heimat des 4. Evangeliums) gesammelten Mechiltastellen: Gott ist Wahrheit, Jakob ist Wahrheit (S. 123, 57). An diesen Stellen kommt es nur darauf an, daß man bei Gott, beim Geist, bei Jakob Wahrheit findet, von der Wahrheit schlechthin handeln sie nicht.

[2]) Die griechisch-ägyptische Parallele: Isis die Wahrheit, liegt doch im Vergleich mit jenen jüdischen Parallelen geschichtlich zu weit ab, wenn sie auch sachlich näher ist als jene, indem auch sie von der Wahrheit redet. Die sonstigen Beziehungen zwischen Johannes und den griechisch-ägyptischen Mysterien müßten enger sein, wenn die Bezeichnung Jesu und des Geistes als ἡ ἀλήθεια aus der Bezeichnung der Isis als ἡ ἀλήθεια abzuleiten wäre.

[3]) Man muß nur einmal Erzeugnisse des wirklichen Synkretismus studieren, etwa die Isisgebete bei Apulejus, in denen Isis mit allerhand andern weiblichen Gottheiten gleichgesetzt ist, oder die Zaubertexte, in denen Jüdisches, Ägyptisches und Griechisches durcheinandergehen, um zu spüren, daß das Johannesevangelium so wenig synkretistisch ist, daß es sich vielmehr gegen den Synkretismus richtet.

[4]) Der Gedanke, daß die Wahrheit heiligt (17, 19), ist wohl nur eine Nebenform des genannten.

geworden. Er könnte auch schon früher von den Juden aufgenommen sein. Aber nachzuweisen ist das nicht.[1])

So zeigt sich, daß der johanneische Wahrheitsgedanke kein Erzeugnis des hellenistischen Synkretismus, sondern eine christliche Fortbildung jüdischen Erbes ist. Dabei muß freilich beachtet werden, daß gerade an diesem Punkte das griechische Denken schon längst auf das jüdische Einfluß gewonnen hatte und auch Johannes diesen Einfluß spüren läßt.

Die Christus„mystik".[2])

Jesus ist der Weinstock, die Jünger seine Reben; sie sind in ihm, er in ihnen (15, 1 ff.). Er ist das Lebensbrot; man genießt sein Fleisch und Blut, kaut ihn und hat dadurch ihn in sich und damit zugleich das Leben (6, 35 ff. 56 f.). Die Vermutung legt sich nahe, daß diese Christusmystik aus der Mystik des hellenistischen Synkretismus abzuleiten ist. Indessen ist dort vom Sein einer Gottheit im Menschen nur selten die Rede.[3]) Dazu zeigt sich bald, daß die johanneische Christus„mystik" aus christlichen Wurzeln gewachsen ist. Zunächst ist Joh. 15, 1 ff. völlig deutlich, daß zu dieser Mystik gar kein kultischer oder zauberischer Apparat gehört. Ihre

[1]) Sein Vorkommen bei Philon ist kein Beweis. Der Satz: es gibt keinen Freien, außer den Schülern der Tora (vgl. Strack-Billerbeck z. St.), zeigt deutlich, daß der stoische Gedanke von der Freiheit durch die Erkenntnis bezw. Lehre auch im Judentum Aufnahme gefunden hat. Mit der phantastischen Form, die dieser Gedanke in den Mysterien angenommen hat (vgl. das Wiedergeburtsmysterium in den Hermestraktaten), hat Johannes keine Berührung. Eher mit der Form, die er in der schlichten religiös-ethischen Verkündigung, etwa Epiktets, trägt.

[2]) Der Ausdruck ist zwar stark angefochten und das mit guten Gründen. Indessen gerade um der religionsgeschichtlichen Vergleichung willen hat er seine Vorzüge.

[3]) Das Wort von Deißmann in bezug auf das *ἐν Χριστῷ* und *ἐν Θεῷ* „aus Analogien der Profanliteratur läßt sich nichts Entscheidendes ermitteln, denn streng genommen fehlen diese ganz", das Bousset Kyrios[2], S. 120 anführt, behält heute noch Recht. Was Norden, Agnostos Theos. S. 23 beibringt, sind ganz ausgesprochen pantheistische Formulierungen aus den Hermetika und

Voraussetzung von seiten Jesu ist nur sein Wort,[1]) seine Liebe, von seiten seiner Jünger ihr Glaube, ihr Gehorsam, ihre Treue. Alles liegt in der Sphäre des Persönlichen.[2]) Diese Mystik ist kein Versinken in etwas Gestaltlosem. In ihm bleiben ist in seinem Worte, in seiner Liebe bleiben (15, 9. 10). Daß man durch das Bleiben in seinem Worte und seiner Liebe in ihm bleibt, hat den Sinn, daß sein Wort und seine Liebe eben er selbst ist. Er ist in der Unmittelbarkeit und Geistigkeit der göttlichen Gegenwart bei seinen Jüngern. Er ist ja der vom Himmel Gekommene, zum Himmel Gehende, im Himmel Seiende. Wenn man von einem

---

der Stoa, d. h. solche, hinter denen eine kosmologische Spekulation steht, aus der das paulinische ἐν Χριστῷ und die joh. Christusmystik jedenfalls nicht abzuleiten sind. Was Reitzenstein aus dem Zauber beibringt, die Hermesgebete I u. II (Poimandres, S. 17 und 20), erinnert zweifellos an die urchristliche Christusmystik, aber bezeichnend ist, daß die Immanenz des Hermes im Menschen nur vorübergehend vorkommt (I 10; II 1), diese Vorstellung nicht festgehalten, geschweige herrschend wird. Der Zauberer in II betet ἐλθέ μοι, nicht ἐλθὲ εἰς ἐμέ. Der in I geht sogleich zur Namensvorstellung über und, mag auch Name und Person in diesen Zusammenhängen sehr nahe beieinander liegen, es ist eben doch bezeichnend, daß die sozusagen rationalere Vorstellung der Immanenz des Namens herrschend ist (vgl. das von Reitzenstein, Anm. 6, gegebene Material). Daß sich bei irgendeinem Kultus ein Ausdruck entsprechend dem des christlichen ἐν Χριστῷ, etwa ἐν Ἴσει oder ἐν Ὀσίρει entwickelt hätte, ist eben nicht nachweisbar. Es widerspricht im Grunde auch der in den Mysterien vorherrschenden Vorstellung, daß der Mensch zum Gotte wird oder von der Gottheit adoptiert wird. Im Zauber hat sich anscheinend nirgends ein so persönliches Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Zauberer ausgebildet, daß Analogien zur urchristlichen Mystik erreicht würden. — Was Philon von einem Wohnen des Logos oder Gottes selbst in den Menschenseelen (Stellen bei W. Bauer zu 14, 23) sagt, ist eine fein empfundene Verknüpfung des stoischen pantheistischen λόγος-Gedankens mit der jüdischen Weisheitsvorstellung (vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T., S. 92). Rückschlüsse auf die Mysterien läßt es nicht zu.

[1]) Das Wort Jesu ist hier nicht Kultwort, Bestandteil einer Liturgie oder gar dem Zauberwort vergleichbar. Es ist lediglich Vermittler und Träger der persönlichen Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern.

[2]) Die Vermutung, daß hier das Geistig-Persönliche ursprünglich etwas Dinglich-Kultisches war, ließe sich hören, wenn im Umkreis von Joh. 15 nur irgend etwas Kultisches sichtbar wäre. Aber nicht einmal die christliche Taufe und das christliche Abendmahl tauchen auch nur am Horizont auf.

Menschen nur sein Wort und seine Liebe hat, ist er selbst abwesend. Jesus als der μονογενὴς ϑεός ist in seinem Wort und seiner Liebe selbst gegenwärtig. So erscheint die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern als die Vollendung dessen, was sittliche, persönliche Gemeinschaft unter Menschen ist. Von hier aus ist nun auch 6, 35 ff. zu verstehen. Auch hier handelt es sich bei dem Fleisch und Blut Jesu im letzten Grunde nicht um heilige Dinge, sondern um ihn selbst, um seine Person.[1]) Und diejenigen, die diese Rede hart finden, bekommen es ausdrücklich gesagt: das Fleisch nützt nichts, der Geist macht lebendig. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben (6, 63). Deutlicher kann man es eigentlich kaum sagen, daß das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern, auch wenn dingliche Vermittler gebraucht werden, eben doch ein persönliches bleiben soll, und daß die Dinge nur als Träger persönlicher Einwirkung gemeint sind.[2]) Es liegt nahe, bei dieser Deutung von Joh. 6 zu behaupten: dann ist hier eine ursprünglich ganz massive Kultmystik, in der die Gottheit gegessen und getrunken wurde, von Johannes oder seinen Vorgängern umgedeutet. Aber es bleibt bei dieser Auffassung völlig unerfindlich, wie denn eine solche massive Kultmystik in das Urchristentum Eingang gefunden haben sollte. Und wenn sie nur in schon vergeistigter Form Eingang gefunden haben sollte, so würde sie entweder nur einen Parallelgedanken zu Jesu Abendmahlsgedanken gebracht haben, also bedeutungslos sein, oder das Abendmahl im Sinne des Essens und Trinkens von Jesu Leib und Blut wäre nicht von Jesus, eine Folgerung, die von andern Seiten her unmöglich ist.

Hinter der Christus„mystik“ wird als ihre Wurzel die Geist„mystik“ erkennbar. Jesus steht zu den Jüngern in demselben Verhältnis wie der Vater zu ihm. Der Vater ist in ihm und er in ihm (14, 11). Beweis dafür sind Jesu Worte und Werke. Diese Gegenwart des Vaters in Jesu, die sich im Worte und Werke Jesu zeigt, ist augenscheinlich der Geistbesitz Jesu. Denn

---

[1]) V. 57 erklärt das Genießen von Fleisch und Blut Jesu als „mich kauen“.
[2]) Vgl. hierzu oben S. 49—52.

das, was sonst als die Quelle gilt, aus der Jesu Worte und Werke fließen, ist der Geist.[1]) Bei Jesus ist also das Sein Gottes in ihm und sein Sein in Gott im Grunde nichts anderes als sein Geistbesitz. Entsprechend ist auch bei den Jüngern Jesu das Sein Jesu in ihnen und ihr Sein in Jesus ihr Geistbesitz. Das folgt nicht nur aus der Ähnlichkeit der von Johannes in beiden Fällen gebrauchten Bezeichnung, sondern auch aus dem Zusammenhang des 14. Kapitels, in dem das Kommen des Geistes (V. 16—17, 25—26) das Kommen Jesu zu den Jüngern, das Wohnungnehmen Jesu und Gottes bei den Jüngern bedeutet.[2]) Nun ist zwar bei

[1]) Das darf als allgemein urchristliche Anschauung gelten. Für Joh. ist Beleg 3, 34.

[2]) Diese Auffassung des 14. Kapitels ist bestritten von Windisch in seiner anregenden Abhandlung: Die fünf johanneischen Parakletsprüche (Festgabe f. Ad. Jülicher), 1927. Für Windisch sind die Parakletsprüche 14, 15—17. 25—26; 15, 26—27; 16, 5—11. 12—15 ursprünglich selbständig und vom Verfasser des 4. Evangeliums in sein Werk eingearbeitet. Der *παράκλητος* ist ursprünglich nicht der Geist Gottes, sondern eine konkrete, himmlische Person, eine Art Engel, der in Menschengestalt als Prophet auftritt. Der Evangelist hat ihn zum Geist Gottes gemacht. Windischs Begründung überzeugt nicht. Zunächst: es liegt im joh. Stil, daß man einzelne Stücke leicht aus dem Zusammenhang entfernen kann, und W. erkennt andererseits an, daß der Evangelist die Parakletsprüche „in formaler Hinsicht gut eingearbeitet hat" (S. 121 f.), d. h. daß formal der Zusammenhang der Sprüche mit den andern Teilen der Abschiedsreden nicht schlecht ist. Ferner: Johannes hat sicher das Kommen des Geistes als Folge der Erhöhung Jesu angesehen 7, 39. Kann dann in dem Vorblick Jesu auf die Zukunft seiner Jünger der Geist fehlen? Ferner: die Geistvorstellungen, die W. zugrunde legt: der Geist eine plötzlich den Menschen ergreifende Kraft (S. 130), oder: der Geist Kraft zum Guten (S. 115), sind so primitiv bezw. einseitig, daß aus ihnen sicher nicht argumentiert werden kann. Schon im nachexilischen Judentum ist der Geist nicht nur Kraft, sondern göttliche Hypostase (vgl. F. Büchsel, Der Geist Gottes, S. 29 ff. und Volz, Der Geist Gottes, S. 145 ff. Auch Volz erkennt an, daß der Geist im Spätjudentum „als volle Persönlichkeit" beschrieben wird S. 180), wievielmehr im Urchristentum! Endlich: wenn der *παράκλητος* schon ursprünglich nicht ein Mensch (wie die von W. genannten Vorgänger W. behaupteten), sondern ein himmlisches Wesen und Mensch geworden, dem inkarnierten Logos vergleichbar (S. 130) ist, weshalb soll er denn nicht der Geist sein, wo der Geist nun einmal göttliche Hypostase ist? Gewiß ist die Vorstellung vom Geist als Person in den Parakletstellen besonders kräftig ausgebildet, aber wenn im Anfang der fünfziger Jahre die Zusammenordnung: Herr,

Johannes nirgends wie bei Paulus Jesus mit dem Geiste gleichgesetzt, aber augenscheinlich ist für Johannes Jesus erst auf Grund der Erhöhung, die die Geistmitteilung an die Jünger in sich schließt (7, 39), ganz, was er für seine Jünger ist, d. h. man darf das, was Johannes über die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern sagt, nie ohne Zusammenhang mit der bekannten Anschauung denken, daß die Gemeinde den Geist auf Grund der Erhöhung Jesu besitzt. Aus dieser Anschauung vom Geistbesitz der Gemeinde ist die Christus„mystik" des Johannes erwachsen.

Daß aus der Geist„mystik" die Christus„mystik" erwuchs und beide nun nebeneinander standen, hat seinen Grund darin, daß die pneumatischen Bestandteile der urchristlichen Frömmigkeit auf dem Christusglauben beruhen und zu einer Gefahr für diesen geworden wären (16, 13. 14), wenn nicht der Christusglaube seine überragende Stellung ihnen gegenüber gewahrt hätte.

Die Welt.

ὁ κόσμος gehört neben *πιστεύειν* zu den Worten von Bedeutung, die bei Johannes am häufigsten vorkommen, etwa hundertmal. *ὁ κόσμος* ist die Welt, d. h. alles, was nicht Gott ist. *ὁ κόσμος* und *πάντα* sind mitunter bedeutungsgleich

Gott und Geist schon formelhafte Gemeindeüberlieferung war (2. Kor. 13, 13; 2. Kor. 12, 4—7), hat es gar kein Bedenken anzuerkennen, daß der Paraklet ursprünglich der Geist ist, zumal W. selbst anerkennt, daß die Vorstellung vom Geist als Fürsprecher schon bei Paulus, in Q. (S. 130), ja sogar im A. T. (S. 132) vorliegt. Das Urteil, daß der Geist in der Gemeinschaft Jesu und seiner Jünger, wie sie 15, 1 ff. geschildert wird, ein Fremdkörper sei, ist nur ein subjektives Geschmacksurteil, wenn es auch bei einem evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts wohl verständlich ist. 7, 37—39 zeigt sehr deutlich, daß für Johannes Jesu Wort, daß der Glaube an ihn zu einer großen Wirksamkeit fähig mache, erst durch den Geistempfang und nicht vorher wahr wird. Was 15, 1 ff. die Fruchtbarkeit der Jünger ist, ist 7, 37—39 das Ausströmen des lebendigen Wassers, und nach 7, 39 beruht dies auf dem Geistempfang der Gläubigen. Dasselbe ist von der Fruchtbarkeit der Jünger 15, 1 ff. vorauszusetzen. Ist aber auf Grund von 7, 37—39 für 15, 1 ff. der Geistempfang der Jünger Voraussetzung, so sind die Parakletsprüche im Zusammenhang der Abschiedsreden nicht nur berechtigt, sondern schließlich unentbehrlich.

(vgl. 1, 10 mit 1, 3). Der Begriff umfaßt die Menschen und die Natur (17, 24). Die Natur hat kein näheres Interesse für Johannes. So kommt es, daß ὁ κόσμος manchmal bedeutungsgleich mit οἱ ἄνθρωποι gebraucht wird (3, 19; 17, 6; 12, 19). Der Ausdruck wird oft in einem ganz neutralen Sinne verwandt, ohne daß der sittliche oder religiöse Charakter der Welt in Betracht gezogen wäre (1, 9; 6, 14; 7, 4; 11, 27; 11, 9 u. ö.). Meist aber ist ὁ κόσμος die Welt im Gegensatze zu Gott. Die Welt ist vergänglich, Gott ewig (I 2, 17). Die Welt ist beherrscht vom Teufel (12, 31; 14, 30; 16, 11). Sie liegt im Bösen (I 5, 19). In ihr ist die Begierde des Fleisches und der Augen und der eitle Schein. Man kann sie nicht neben Gott lieben (I 2, 15 ff.). (Die Leute in der Welt sind im Tode 5, 24 f.; I 3, 14, der Zorn Gottes liegt über ihnen 3, 36. Die Welt ist Gegenstand der Liebe, aber der Sünderliebe Gottes, eigentlich steht ihr nur das Gericht zu (3, 16 ff.). Der Sohn Gottes bittet zwar nicht für die Welt (17, 9), aber er stirbt für sie (6, 51). Er hat die Welt überwunden (16, 33), und der Glaube der Gemeinde hat auch die Welt überwunden (I 5, 4).

Die johanneische Vorstellung von der Welt wurzelt in der jüdischen, nicht in der hellenistischen. Alles, was für die griechische Vorstellung von der Welt bezeichnend ist, fehlt. Z. B. die Freude an der Schönheit und Harmonie in ihr liegt Johannes sehr fern, im Gegenteil, die Schönheit der Welt scheint ihm nur verführerisch zu sein (I 2, 15). Aber auch die Abneigung gegen die Materialität der Welt als solche hat er nicht. Er erwartet eine Auferstehung der Toten. Ihm wird der Logos Fleisch, und das Fleisch des Menschensohnes ist die Speise, die der Welt Leben gibt, wenn andrerseits auch gilt, daß das Fleisch nichts nützt und Gott Geist ist. Aber ein Zusammenhang zwischen der Sünde der Welt und der Materialität der Welt besteht für ihn gar nicht. Daß der Teufel lügt und mordet, ist seine Sünde, nicht etwa, daß er in die Materie verstrickt ist.[1]) Von dem Spiritualismus und der Schönheitsfreude der Griechen ist diese Anschauung von der Welt

[1]) Hier liegt ein großer Unterschied gegenüber dem Poimandres (§ 14 Reitzenstein, S. 331 f.) und seiner Romantik vor. Sie erscheint spielerisch im Vergleich mit dem unerbittlichen Ernst des Johannes.

weit entfernt. Der jüdische Untergrund dieser Weltvorstellung zeigt sich in Kleinigkeiten des Sprachgebrauchs,[1]) vor allem in der Verbindung „diese Welt", die dem jüdischen הָעוֹלָם הַזֶּה entspricht.[2]) Die Vorstellung ist christlich, nicht nur jüdisch, aber aus jüdischem Untergrunde erwachsen.[3])

Dualistisch ist die johanneische Anschauung von der Welt nicht, man kann vielmehr gerade an ihr deutlich erkennen, daß kein „wirklicher Dualismus" vorliegt.[4]) Der sittliche Gegensatz zwischen Gott und der Welt ist ein vollkommener (I 2, 15 ff.). Selbstverständlich liegt auch ein wirklicher metaphysischer Gegensatz beider vor. Die Welt ist vergänglich, Gott unvergänglich. Gott ist der Schöpfer, der die Welt geschaffen. Aber davon, daß die Welt auf irgendeinem bösen Prinzip beruhe, das gleich ewig neben Gott stünde, oder auch nur, daß die Welt aus einer Materie gemacht sei, die bei Gottes Schaffen schon vorhanden war und es bedingte, kann keine Rede sein. 1, 3 schließt das ausdrücklich aus. Durch die Höhe, die der christliche Erlösungsglaube erreicht, ist der Schöpfungsglaube nicht im mindesten beeinträchtigt. Gnostisch ist das nicht, auch nicht hellenistisch, aber aus jüdischer Wurzel erwachsen.

Der Teufel.

Die Teufelsvorstellung wurzelt im Alten Testament. Im jüdischen Schrifttum ist vielfach vom Teufel die Rede. Wie weit für die Teufelsvorstellung des Spätjudentums außerjüdische Wurzeln

---

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck II 358 (in die Welt kommen), 556 (aus der Welt gehen), 548 (Welt = jedermann).

[2]) 8, 23; 9, 39; 11, 9; 12, 25. 31; 13, 1; 16, 11; 18, 36; I 4, 17. Ein הָעוֹלָם הַבָּא hat Johannes freilich nicht. Ihm genügt der Gegensatz Gott und Welt 13, 1; I 2, 15 ff. Das hat seinen Grund darin, daß das ewige Leben für ihn nicht nur zukünftig, sondern auch gegenwärtig ist.

[3]) W. Bauer, S. 18, hat nur gezeigt, daß der Begriff Welt auch in der nachjohanneischen Gnosis eine erhebliche Rolle spielt und ähnlich ausgestaltet ist wie bei Johannes. Einen Ursprung der joh. Weltvorstellung aus dem hellenistischen Synkretismus hat er nicht nachgewiesen.

[4]) Auch H. H. Wendt (Die Joh.-Briefe 1925) redet von einem sich „ganz antidualistisch zeigenden Monotheismus" der Joh.-Briefe (S. 103, vgl. 140).

in Betracht kommen, ist hier nicht zu untersuchen. Die Frage ist hier nur: zeigt sich in dem, was Johannes über den Teufel sagt, unmittelbarer Einfluß aus dem Gebiet des hellenistischen Synkretismus?

Die Namen, die in Betracht kommen, sind der Teufel (*διάβολος*) (8, 44; 13, 2 [6, 40] I 3, 8. 10), der Beherrscher dieser Welt (12, 31; 14, 30; 16, 11), der Böse (I 2, 13; 3, 12; 5, 18. 19; 17, 15?). Dazu wird der Teufel unter dem Bilde des Wolfes dargestellt (10, 12). Der Name *διάβολος* und seine semitischen Äquivalente sind im Alten Testament und dem jüdischen Schrifttum herkömmlich. Im hellenistischen Synkretismus ist dieser Name nicht üblich. Der Name „Beherrscher dieser Welt" ist zwar erst seit Johannes nachweisbar. Die darin liegende Anschauung vom Teufel dagegen liegt im Judentum und im Judenchristentum von Johannes vor.[1]) Der Name „der Böse" ist bei den Rabbinen nicht üblich,[2]) aber im jüdischen Christentum vor Johannes nachweisbar (Matth. 13, 19; vgl. Eph. 6, 16). Dem hellenistischen Synkretismus, der viele böse Geister kennt, ist diese Bezeichnung nicht gemäß. Der Wolf wird als Feind der Schafe und Hirten im Alten Testament und der jüdischen Literatur vielfach genannt.[3]) Ein geläufiges Bild für den Teufel ist er nicht. Also die Namen für den Teufel entstammen dem Judentum bezw. dem jüdischen Christentum.

Die Vorstellung vom Teufel ist bei Johannes eigenartig vertieft. Zwar von einem Teufelsvater redet er nicht,[4]) wohl aber

---

[1]) Martyr. Jesaja 2, 4 (die christliche Himmelfahrt des Jesaja hat 1, 3; 10, 29 auch den Ausdruck Beherrscher dieser Welt, ist aber darin wohl von Johannes abhängig). Eine Midraschstelle (Strack-Billerbeck II, S. 552) belegt hebräisiertes *κοσμοκράτωρ* als Teufelsnamen. Matth. 4, 8. 9 (Luk. 4, 6).

[2]) Strack-Billerbeck I 422. 665.

[3]) Jes. 11, 6; 65, 25; Sir. 13, 21; Strack-Billerbeck zu Joh. 10, 12.

[4]) 8, 44 läßt sich am Anfang übersetzen sowohl: „ihr stammt vom Vater des Teufels" als auch: „ihr stammt vom Teufel als Vater", und am Schluß sowohl: „er ist ein Lügner und sein Vater" als auch: „er ist ein Lügner und ihr (der Lüge, *ψεῦδος* aus *ψεύστης* zu ergänzen) Vater". W. Bauer z. St. zeigt, daß die zweite Auffassung vorzuziehen ist. Da im Zusammenhang (8, 41) die Gotteskinder den Gegensatz bilden und I 3, 10 den Gotteskindern die Teufels-

von Teufelskindern. Das ist früher nicht nachweisbar.[1]) Die Charakteristik des Teufels als des Mörders und Lügners hat zwar gewiß ihre Unterlage im Alten Testament (Gen. 3), war aber im Judentum nicht herkömmlich und ist hier ursprünglich. Durch sie gewinnt das Bild des Teufels eine eigentümliche Bestimmtheit; er ist nicht nur der Böse im allgemeinen, sondern seine Bosheit ist auf bestimmte Sünden zurückgeführt. Vom Fall des Teufels redet Johannes nicht, setzt ihn aber wohl voraus. Er ist Fall aus der Wahrheit.[2]) So ist das, was Johannes über den Teufel sagt, von seinem kraftvollen Wahrheitsgedanken beherrscht. So wenig der johanneische Wahrheitsgedanke traditionell ist, so wenig diese Vertiefung der Teufelsvorstellung. Aus der Einwirkung des hellenistischen Synkretismus stammt diese Vertiefung der Teufelsvorstellung nicht. Sie ist christlich.

Daß der Teufel hinter dem Verrat des Judas steht (13 2; 6, 40) und Jesus angreift und tötet (14, 30; 10, 12), Jesus ihm aber völlig verschlossen ist (14, 30), entspricht nur 8, 44 und ist christliche Anschauung.

Der Sturz des Teufels (12, 31) und das Gericht über den Teufel (16, 11) haben Parallelen im Judentum, sofern dort ein Gericht über den Teufel für die Endzeit erwartet wird.[3]) Wie für

---

kinder gegenüberstehen, ist hier wohl nicht von Teufelsbrüdern, sondern von Teufelskindern die Rede. Das religionsgeschichtliche Material, das Bauer z. St. beibringt, zeigt freilich nur, daß nachjohanneische Gnostiker vom Teufelsvater u. dergl. reden.

[1]) Irenäus III 3, 4 u. I 15, 6 (vgl. W. Bauer z. St.) fußen auf Johannes Sprachgebrauch. Das mandäische Johannesbuch wahrscheinlich nicht minder.

[2]) Daß 8, 44 ἔστηκεν, nicht ἕστηκεν zu lesen ist, hat Zahn z. St. ausreichend wahrscheinlich gemacht. Schlatter (Sprache u. Heimat z. St.) hat gezeigt, daß „stehen in“ hier die Bedeutung „bleiben bei, festhalten“ hat. Danach hat also der Teufel die Wahrheit gekannt; Gottes Wesen und Wollen und damit seines eigenen Daseins Sinn war ihm offenbar. Aber er fiel von der Wahrheit ab. Der Grund dafür ist, daß er ein Lügner ist und die Lüge hervorgebracht hat. Er wollte die Wahrheit nicht. Er verlor objektiv sein Verhältnis zur Wahrheit, weil er subjektiv von ihr nicht gebunden ist. So scheint sich mir das schwierige Verhältnis der beiden Sätze: „er blieb nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist“, am besten zu erklären.

[3]) Vgl. Bousset-Greßmann, Religion des Judentums[3], S. 252 f.

Johannes die Auferstehung und das ewige Leben schon in der Gegenwart vorliegen, Erträge der Wirksamkeit Jesu sind (5, 24 ff.), ist ihm der Sturz des Teufels auch schon Erfolg der Wirksamkeit Jesu. Also auch hier erklärt sich der Tatbestand als eigentümlich christliche bezw. johanneische Fortbildung jüdischer Überlieferung. Ableitung aus dem Hellenismus ist unveranlaßt.[1])

Die Hauptfrage ist: liegt hier ein „wirklicher Dualismus" vor, ist der Teufel „das vollkommene Widerspiel zu Gott"?[2]) Gewiß ist der Teufel zum sittlichen Wesen Gottes das vollkommene Widerspiel. Gewiß stehen auch beide insofern gleich, als beide unter den Menschen ihre Kinder haben und auch der Teufel Beherrscher der Welt im ganzen ist. Aber von einem wirklichen Dualismus, d. h. von einer Stellung des Teufels, die die Einzigkeit Gottes aufhebt und ihm einen Gegengott an die Seite setzt, kann man nicht reden. Denn der Teufel fällt dem göttlichen Gericht zum Opfer. Sein Erfolg gegenüber Jesus ist nur scheinbar. Und an der Einzigartigkeit Gottes als des Weltschöpfers ist für Johannes jedenfalls nicht zu rühren. Er spricht das zu deutlich aus und augenscheinlich bewußt und absichtlich zur Abwehr irgendwelcher dualistischer Gedanken (1, 3). Die Weltherrscher- und Vaterstellung des Teufels ist eben für Johannes letztlich nur eine Lüge, die sich als nichtig offenbart, seitdem es gilt: *ἡ ἀλήθεια ἐγένετο* (1, 17). In Wahrheit ist er ein Mörder und schon gerichtet. Johannes bringt das christliche Erlösungsbewußtsein und deshalb auch den Umfang, die Wirklichkeit und die Furchtbarkeit des Bösen in mächtiger Tiefe zum Ausdruck, aber ein metaphysischer Dualismus liegt bei ihm nicht vor.[3])

---

[1]) Offb. 12, 7 ff. und Luk. 10, 18 ergeben nichts Wesentliches für die Erklärung von 12, 31, sie zeigen nur, daß der Gedanke vom Sturz des Teufels im messianischen Zeitalter und im Urchristentum auch sonst vorliegt, einer Ableitung aus dem Hellenismus also nicht bedarf.

[2]) W. Bauer, S. 125.

[3]) Auch der Schein eines Dualismus würde unmöglich sein, wenn Johannes den Fall des Teufels darstellte. Aber er gibt eben keine spekulative Hamartologie.

Die Stellung des Johannesevangeliums zu den Juden.

Einen großen Teil des Johannesevangeliums nimmt die Darstellung der Kämpfe Jesu mit den Juden ein. Die überwiegende Mehrheit der Worte Jesu in der Öffentlichkeit sind Kampfworte gegen die Juden. Weshalb stellt das Evangelium Jesu Kämpfe mit den Juden so ausführlich dar? Augenscheinlich, weil es seinen Zweck, Glauben an Jesus als den Christus zu begründen (20, 31), nur so erreichen kann, daß es das Unrecht der jüdischen Einwände gegen diesen Glauben nachweist. D. h. das Evangelium ist durch den Kampf der Kirche mit dem Judentum mitbestimmt.[1]) Man könnte dies bestreiten, wenn die Kämpfe Jesu mit dem Unglauben der Juden so dargestellt wären, daß nicht der jüdische, sondern der allgemein-menschliche Unglaube an den jüdischen Gegnern Jesu bekämpft wäre, wenn das eigentümlich Jüdische an dem Unglauben der Gegner Jesu aus dem Bilde von den Kämpfen Jesu verschwunden und nur das bei jedem Unglauben wiederkehrende übriggeblieben wäre. Aber das ist durchaus nicht der Fall. Gerade daß die Gegner Jesu an der Schrift,[2]) am Gesetz,[3]) an Moses,[4]) an ihren eigenen jüdischen Voraussetzungen gemessen schuldig werden, daß sie das, was bei den Juden selbst Autorität ist, gegen sich haben, ist mit unverkennbarer Absichtlichkeit herausgestellt. Diese Züge auch nur zu erhalten, wäre sinnlos, wenn die Kämpfe mit dem Judentum für die Leser bezw. Hörer des Evangeliums lediglich Vergangenheit wären. Dem entspricht es genau, daß die Welt, mit der die Jünger Jesu zu kämpfen haben, die Juden sind. Die Judenschaft, die aus der Synagoge stößt, deren Fanatismus in der Tötung eines Christen einen Gottesdienst sieht, ist der Gegner, den die Abschiedsreden ins Auge fassen (16,1-2).[5])

[1]) Wrede hat das längst gezeigt, vgl. Charakter u. Tendenz d. Johannes-Evangeliums 1903, S. 42 ff.; vgl. auch die andern bei Holtzmann, Nt. Theol.² II 408, Anm. 1) genannten.

[2]) 5, 39; 10, 35. [3]) 7, 29. 51; 8, 17; 10, 34.

[4]) 5, 45; 7, 19; vgl. auch Abraham 8, 39—58.

[5]) Von „weitgehendem Judenhaß" des Johannes zu reden (Bauer, S. 238), ist eine Verschiebung des Tatbestandes. Johannes ist innerlich von den Juden

Das Judentum, gegen das sich das Evangelium wendet, ist nicht ein erweichtes, halb hellenisiertes Diaspora-Judentum, sondern das Judentum, wie es in Palästina z. Zt. Jesu und der Apostel lebte, dessen geistig stärkste Gruppe der Pharisäismus,[1]) dessen äußere Führer die Synedristen und Hohenpriester waren.[2]) Nicht das Judentum Philons oder der jüdisch-hellenistischen Zaubersprüche, sondern das offizielle Judentum wird hier bekämpft. Augenscheinlich kennt der Evangelist es gut. Er spricht seine Sprache[3]) und ist mit seiner Sitte[4]) und seinen Einrichtungen[5]) vertraut. Er hat das A. T. in seiner, nicht in der griechischen

---

getrennt, da sie Jesus getötet haben und seine Gemeinde verfolgen. Er bezeugt ihre Schuld in ihrer furchtbaren Tiefe (8, 44 ff.), aber rein sachlich, ohne seiner persönlichen Empfindung und Stellung Ausdruck zu geben. Daß er von seinen Volksgenossen ganz objektiv als von den Juden redet, beweist gar nichts. Josephus, der doch gewiß kein Judenhasser ist, redet genau so objektiv von ihnen als den Juden. Daß er die Erwartung des Paulus von Röm. 11, 25 ff. nicht ausspricht, ebensowenig. Wo ist denn sonst im N. T. diese Erwartung, die Paulus ausdrücklich ein Geheimnis nennt, ausgedrückt? Paulus sagt sogar 1. Thess. 2, 13—16 genau das, was Bauer aus Joh. 8, 21. 24; 9, 41 herausliest (S. 29). Zwischen Jesus und den Juden steht keineswegs nur ihre mangelnde Bereitwilligkeit an ihn zu glauben (a. a. O.), sondern ihr Ungehorsam gegen Gott, das Gesetz, Mose, die Wahrheit.

[1]) 3, 31 ff.; 4, 1; 7, 32. 47 f.; 8, 13; 9, 14 ff., 11, 46; 12, 19. 42.

[2]) 3, 1; 7, 26. 48; 12, 42; 11, 49 ff.; 12, 10; 18, 10 ff.

[3]) 1, 39 ff.; 9, 7. [4]) 2, 6; 4, 10; 18, 28.

[5]) Vgl. z. B. die Festchronologie. Gegenteilige Behauptungen wie: Johannes denke das Hohepriestertum jährlich wechselnd, halte die Pharisäer für eine Art Behörde usw., beruhen auf Mißverständnis bezw. Voreingenommenheit. Zu 11, 51 muß man die Liste der Hohenpriester (Schürer II³, 216 ff.) vergleichen. Danach hat tatsächlich damals die Mehrzahl der Hohenpriester nicht viel länger als ein Jahr regiert, Kaiphas freilich sehr lange. Die Behauptung, der Hohepriester sei auf Lebenszeit gewählt (Bauer, S. 151), entspricht den tatsächlichen Zuständen weniger als die Ausdrucksweise des Johannes, da faktisch das Amt schon bei weitem nicht mehr lebenslänglich war. Daß Johannes sich die Pharisäer als Teile einer Behörde in Jerusalem denke (Bauer z. 1, 24), ist nur eine gegen den Evangelisten kritische Formulierung der Tatsache, daß die Häupter des Pharisäismus im Synedrium und im Lande einen Einfluß beanspruchten und weithin erreichten, als hätten sie zu regieren, was den andern Quellen durchaus entspricht (vgl. Josephus, Ant. XVIII 1, 4).

Sprache gelesen.[1]) Er kennt augenscheinlich auch eine Reihe von Personen aus der führenden Schicht, die sonst in der evangelischen Überlieferung nicht vorkommen.[2])

Welches Christentum hat nun solch Interesse an der Auseinandersetzung mit dem offiziellen Judentum, an dem Nachweis, daß die Juden mit ihrem Unglauben an ihren eigenen Maßstäben gemessen im Unrecht sind? Augenscheinlich nur ein Christentum, das aus dem Judentum selbst hervorgewachsen ist. Ein Christentum, das im hellenistischen Synkretismus seine eigentlichen Wurzeln hat, hat gar keine Veranlassung, seine Darstellung des Evangeliums so auszugestalten, daß sie den Juden nachweist, wie sie mit ihrem Unglauben im Unrecht sind. Mögen auch die Juden es mit demselben Hasse verfolgen wie das Judenchristentum, es bliebe höchst auffallend, daß gerade das Evangelium eines im hellenistischen Synkretismus wurzelnden Christentums den Juden nachwiese, daß sie, an ihren eigenen Voraussetzungen gemessen, unrecht tun. So bestätigt die Haltung, die das Johannesevangelium gegenüber dem Judentum einnimmt, was sich vorher aus der Beobachtung seines Begriffsmaterials im einzelnen ergeben hatte.[3])

[1]) Das hat Burney (the aramaic origin of the fourth gospel 1922 (S. 114 bis 125) gezeigt.

[2]) Nikodemus 3, 1; 7, 50; 19, 39; Joseph von Arimathia 19, 38; die Ungenannten 12, 42.

[3]) Die Frage, ob im Joh.-Evgl. Polemik gegen die Gnosis vorliegt, soll hier nicht erledigt werden. Jedenfalls aber spielt die Bekämpfung der Gnosis bei weitem nicht die Rolle wie die des Judentums, vgl. auch Wrede a. a. O., S. 59 f. — Die Johannesjünger, gegen die das Evangelium sich wendet, sind auch Juden. Man darf sich durch die sonderbare Rolle, die der Täufer im Mandäismus spielt, nicht verleiten lassen, die Täuferbewegung aus dem hellenistischen Synkretismus abzuleiten.

Die Stellung des Johannesevangeliums zu den Griechen.

Das Buch ist für „Griechen"[1]) und zwar für heidenchristliche Griechen, nicht etwa für Christen aus der jüdischen, griechisch redenden Diaspora geschrieben. Denn es übersetzt nicht nur einzelne aramäische Worte ins Griechische, sondern erklärt auch jüdische Bräuche. Die Griechen spielen auch im Evangelium eine Rolle. Daß Jesus die Griechen lehren könnte, fassen seine Gegner im Spott über ihn ins Auge.[2]) Daß Griechen zu ihm kommen, hat für Jesus hohe Bedeutung. Er erkennt an dieser Tatsache, daß die Stunde seines Sterbens gekommen ist.[3]) Der Evangelist hat bezeichnenderweise Jesus nicht eine Rede an die Griechen halten lassen. Pilatus ist der einzige Grieche, zu dem Jesus redet. Aber Jesu Worte an Pilatus sind von Johannes augenscheinlich mit besonderer Liebe formuliert, so daß einem Griechen deutlich wurde, was es mit Jesu Königstum auf sich habe, und wo für die Griechen die Entscheidung darüber begründet sei, ob sie zum Glauben an Jesus durchdringen oder nicht.[4]) Man kann aber andererseits nicht nachweisen, daß die Anhänger und Gegner Jesu nur scheinbar Juden, in Wahrheit aber Griechen seien, d. h. daß die Gedanken, aus denen heraus sie reden und die sie Jesus entgegenhalten, unjüdisch und griechisch seien.[5]) Sie sind weithin allgemein-menschlich, nicht nur jüdisch, vielmehr auch griechisch. Aber sie sind jedenfalls nicht so griechisch, daß sie nicht-jüdisch

---

[1]) Griechisch ist hier im Sinne der Zeit, d. h. des Hellenismus, nicht des reinen Hellenentums gemeint.

[2]) 7, 35. [3]) 12, 20 ff.

[4]) Da diese Züge sicher nicht nachträglich, etwa bei einer Übersetzung des Buches ins Griechische hinzugefügt sind, sprechen sie stark dagegen, daß das Buch für aramäisch redende Antiochener verfaßt ist, wie Burney a. a. O. 129 ff. — auf Grund seiner Hypothese vom aramäischen Ursprung des Evangeliums folgerichtig — behauptet. (Das S. 130 von ihm angeführte Fragment sagt ausdrücklich, daß Johannes in Antiochien griechisch geschrieben habe.)

[5]) Wrede, S. 59 hat Bedenken, apologetische Absichten nach der Seite des Heidentums anzunehmen.

wären.[1]) Andeutend ist im Evangelium noch mehrfach von den Griechen die Rede. Sie sind gemeint, mindestens mitgemeint mit den Schafen aus der andern Hürde, mit den zerstreuten Kindern Gottes.[2]) Aber es ist bezeichnend, daß eben nur andeutend und nicht eingehender von ihnen die Rede ist.[3]) Auch im Prolog, wo der Verfasser seine Gedanken und nicht Jesu Worte bringt, knüpft er an die Schöpfungsgeschichte der Bibel an, und stellt er Jesus Johannes und Moses, nicht Sokrates oder dgl. gegenüber, d. h. auch hier ist der Horizont nicht griechisch, sondern jüdisch.[4]) Gewiß blickt das Evangelium auf die Welt, d. h. nicht nur auf die Juden, auch auf die Griechen. Aber seine Umwelt ist überwiegend jüdisch und nur zum kleinen Teil griechisch. Dabei erkennt Johannes die christlichen Griechen rundweg als Kinder Gottes und Schafe Jesu an. Wir haben auch kein Recht, uns den Mann, der ein griechisches Evangelium schrieb, zu arm an Geist oder zu unbeweglich zu denken, um auf die griechische Art wirklich einzugehen. Aber augenscheinlich ist er ein Christ aus den Juden nicht nur gewesen, sondern auch geblieben, als er unter den Griechen arbeitete. So bestätigt sich auch hier, an der Beobachtung dessen, was das Evangelium über die Griechen bringt, das Ergebnis der Untersuchung seines Begriffsmaterials.

Der Verfasser und sein Verfahren.

Das Evangelium bezeugt die Augenzeugenschaft des Verfassers.[5]) Aber der Evangelist erzählt nicht so, daß er sich mit bewußter Absichtlichkeit in die Ereignisse zurückversetzt, wie sie einst

---

[1]) Z. B. das Verlangen, Gott zu schauen, ist gewiß hellenistisch, es ist aber auch jüdisch wie Matth. 5, 8; Ps. 42, 3 und die bekannten Spekulationen der Rabbinen über den Wagen Gottes und die Geschichte von den Rabbinen, die Gott schauten (Babyl. Talm. Chagiga 14 b), beweisen.

[2]) 10, 16; 11, 51.

[3]) 11, 51 ist zudem nicht ein Wort Jesu, sondern des Evangelisten.

[4]) Vgl. oben S. 107—109.

[5]) 1, 14; 19, 35; 21, 24. Eine Auseinandersetzung mit den Einwänden gegen die Augenzeugenschaft des Verfassers will ich hier nicht geben. Nur das

waren, sondern so, daß er sie darstellt, wie er sie später verstehen gelernt hat.[1]) Ja, er ist ganz grundsätzlich der Ansicht, daß erst der Geistempfang nach Jesu Tode ihn instand gesetzt hat, voll und richtig zu verstehen, was er gehört und gesehen hat.[2]) Johannes ist kein Chronist oder Tagebuchschreiber, sondern der Pneumatiker, der an den Geist glaubt, der ihn von innen her in alle Wahrheit führt, und deshalb die Geschichte deutet und zu deuten sich berechtigt weiß, die er darstellt. Gerade gegenüber den Forderungen, die man heute an einen Augenzeugenbericht stellt, kann das nicht genug betont werden. Die Tatsächlichkeitsverehrung, die uns der historische Positivismus anerzogen hat, liegt ihm fern. Er hat augenscheinlich auch nur ein geringes Interesse an der Erhaltung des Wortlauts der Reden Jesu. Jesus redet die Sprache des Johannes, nicht die eigene.[3]) Es geht ihm nicht um die Form, sondern den Gehalt, ja letztlich nur um den Sinn der Worte Jesu, und zwar um den Sinn, wie ihn Johannes später erfaßt hat. Damit hängt nahe zusammen: Johannes hat kein Interesse an der Entwicklung Jesu, seiner Feinde, seiner Jünger. Unser Interesse, den Unterschied zwischen dem Früheren und dem Späteren, das Werden der Personen und Verhältnisse, deutlich zu machen, liegt ihm fern. Er sieht im Anfänglichen schon das Vollendete. Ihn interessiert nur das sich gleichbleibende Wesen der Personen, und zwar wieder das Wesen der Personen, wie er sie

---

sei gesagt: man macht die 21, 24 Redenden zu Leuten, die die Wahrheitspflicht verletzen und das in dem Augenblick, wo sie die Wahrheit des Zeugnisses eines andern beteuern, wenn man dem Verfasser die Augenzeugenschaft abspricht. Die Schwierigkeiten, zu denen die Leugnung der Augenzeugenschaft gegenüber der Figur des Lieblingsjüngers führt, zeigen sich in W. Bauers Exkurs, S. 168 f. Wie kann der Verfasser eines Buches, das so nachdrücklich von der Wahrheit redet, einen Lieblingsjünger zum Patron erwählen, wenn dieser in Wirklichkeit gar nicht hinter dem Buche steht? Harnacks Streichung von *ὁ γράψας ταῦτα*, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1923, XVII 109 ff. ist textkritisch unbegründet und nur ein Beweis der obengenannten Schwierigkeiten.

[1]) 2, 22; 7, 39; 11, 51.

[2]) 16, 12—15.

[3]) Das zeigt der Vergleich der Reden Jesu mit dem Prolog und den Briefen (vgl. Ztschr. f. syst. Theol. IV, S. 252, Anm. 3).

hinterher verstehen gelernt hat. Wenn man die große Freiheit, mit der Johannes alles Äußerliche behandelt, nicht versteht, bleibt einem sein Buch verschlossen.

Johannes schrieb sein Buch am Ende eines langen Lebens, nachdem er selbst, nachdem auch die Kirche viel erlebt hatte.[1]) Er hatte die große Auseinandersetzung zwischen der Kirche und der Judenschaft miterlebt, die Erfolglosigkeit der Versuche des Jakobus, zwischen beiden zu vermitteln und schließlich das Gericht Gottes über das jüdische Volk im Untergang des Tempels und der politischen Selbständigkeit der Juden. Er hatte das Emporblühen der Heidenmission, die ausdrückliche Anerkennung der Arbeit des Paulus in Jerusalem, das Heranwachsen einer heidenchristlich lebenden Kirche miterlebt. Er wußte, daß die großen Aufgaben der Kirche in Zukunft bei ihr lagen. Er schrieb sein Buch griechisch, obwohl er palästinensischer Herkunft war.[2]) Er wußte freilich auch, daß das Judentum in Palästina wie in der Diaspora noch immer eine starke Macht und der Kirche in mehr als einer Beziehung gefährlich war. Seine Briefe zeigen, daß er selbst an griechisch redenden und denkenden Gemeinden gearbeitet hat und das schwerlich nur kurze Zeit. Man kann nicht sagen, daß er — abgesehen von der Sprache[3]) — den Griechen ein Grieche geworden wäre. War er auch von der Judenschaft durch den Glauben an Jesus getrennt, so blieb er doch ein Israelit, wie Jesus ein Israelit gewesen war, obwohl er gegen die Juden kämpfte. Das Alte

[1]) Der Tod des Petrus liegt bei der Herausgabe des Buches schon zurück (21, 19), und der Verfasser muß ein unwahrscheinlich hohes Alter erlebt haben, da man von ihm angenommen hat, er werde überhaupt nicht sterben (21, 23).

[2]) Burneys Hypothese von einer aramäischen Urschrift des Evangeliums ist m. E. nicht erweislich. Durch Rückübersetzung ins Aramäische Übersetzungsfehlern in unserm griechischen Text auf die Spur zu kommen (S. 101—113), ist Burney nicht geglückt. Er bekommt auf diese Weise wohl einen glatteren, aber nicht einen besseren, d. h. gehaltvolleren Text, z. B. bei 1, 29; 7, 37 f. Dagegen hat Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten 1902, die palästinensische Herkunft des Verfassers hinlänglich wahrscheinlich gemacht.

[3]) Wahrscheinlich hat er als Galiläer von Kindheit an auch griechisch gesprochen.

Testament, Abraham, Mose, die Propheten blieben ihm Autorität.[1]) Aber weil er das Liebesgebot Jesu nicht umsonst gehört hatte, stand er den Gotteskindern unter den Griechen so gegenüber, daß er wirklich Gemeinschaft mit ihnen suchte und bewahrte, so daß in seiner Arbeit an ihnen ihre natürliche Art, ihr Griechentum, sein natürliches Recht behielt und von der Liebe des Johannes zu ihnen mit umfaßt wurde. Demgemäß schrieb er ihnen sein Evangelium. So rundet sich das Bild, das wir von der Art des Verfassers bei der Einzeluntersuchung seines Begriffsmaterials erhielten, ab.

[1]) Daß er „im Grunde dem A. T. abgeneigt ist", hat W. Bauer wohl behauptet (S. 237), aber nicht bewiesen (vgl. auch S. 17, Anm. 2). Bezeichnend ist, daß für Bauer Johannes das A. T. als die „Religionsurkunde des jüdischen Volkes" wertete. Johannes selbst wertet sie als Wort Gottes (10, 35).

Verzeichnis der besprochenen Stellen aus den johanneischen Schriften.

1, 1	S. 40–43
13	20
14	72. 95
18	40–43
2, 1–11	55 A. 6
3, 21	95 A. 2
29	54
34	100
4, 22–24	81
42	44–46
5, 19 ff.	23 A. 2 25 A. 3
6, 1–13	49 A. 3
26–58	49–52
40	82 A. 2
7, 37–39	100 A. 2
8, 24. 28. 58	37
55	82 A. 2
32	96
44	104 f.
10, 14–16	77
34–39	56 A. 3
11, 41	27
51	108 A. 5
12, 31	105
36	67 A. 3
13, 10	S. 37
14, 6	53. 92 A. 7
8 ff.	80 A. 2
11	99
15–17	100 A. 2
25–26	100 A. 2
15, 1–8	52–53. 97–98. 100 A. 2
26–27	100 A. 2
16, 5–11	100 A. 2
12–15	100 A. 2, 112
17	9 A. 1, 24. 27–28
3	78 A. 2
19	96 A. 4
24	28 A. 4
18, 33–38	110
20, 28	40–43
30	16. 76
31	54
21, 24	111 A. 5
I 2, 15	55. 102
3, 2	82 A. 3
4, 14	44–46
5, 14 ff.	27
20	41–43

Sachregister.

Abendmahl 49—52
Abraham 18. 37
Ägyptische Mythen 62
Altes Testament 17 Anm. 2, 38. 108. 114
Anachronismus 26. 37. 38. 81
Apokalyptik S. 74
Aramäische Urschrift des Joh.-Evang. 109. 110. 113
Aristeasbrief 14. 88
Aristoteles 89
Artikel 41—42
Askese 55. 57. 58
Attis 12. 48
Auferstehung 55—58. 102

Bräutigam 16. 54
Brot 49—52

Christusmystik 97—101
Cornutus 32

Diaspora d. Judentums 12. 13
Dualismus 103. 106

Epiktet 90
Erkennen 73—82
Erleben, religiöses 63—64
Essener 13
3. Esra 87 f.
4. Esra 85

Galiläa 14—15
Gebet 27 f.
Geburt aus Gott 58 ff.
Geist 81. 87. 88. 99—101
Glaube 50. 76—78
Gnosis 7. 48. 75 ff. 109
Gottesschau 76—80. 82
Gottgleichsein 21. 82

Hellenistische Synagogen 65
Hermesmythen 22. 32—33
Hermetische Schriften 57. 64. 93—94. 97, vgl. auch Poimandres
Herrlichkeit 69—71

Himmel 38
Hirte 49 f.
Hoherpriester 108

Ichstil 68
Johannes d. Täufer 16. 36. 46
Josephus 14. 88
Iran 15
Jubiläen, Buch der 86 f.
Juden 107—111
Jungfrauen 60

Kaiserkultus 10. 12
Kelsos 20 f.
Kraft 70. 72

Lamm Gottes 54
Leben 54—58
Lehrer 75
Licht 66 ff.
Liebe 29
Logos 21—23. 30—36. 38—40. 49

Makkabäer 10
Mandäische Literatur 9. 40. 105. 109
Manichäische Fragmente 9
Manna 52
Männer, Göttliche 7. 23 f.
Memra, Adonai 31. 35. 36
Menschensohn 15. 40
Metaphysisches 29. 43. 66
Mithrasliturgie 61—62. 80
Mittelwesen 30—36
Mysterienkulte 7. 11. 44—45. 56. 61. 62—64. 68. 79—80. 92—94

Neuer Bund, Gemeinde des 88. 96

Oden Salomos 9

Paradoxien 50
Parakletsprüche 100
Patriarchentestamente 86 f.
Pharisäer 12. 14. 108

Philon 14. 21—23. 31—33. 34. 39. 40—43. 49. 57 f. 59—62. 68 f. 71. 73. 76. 91—92
Philosophie, Griech. 88—91
Platon 89
Plutarch 91
Poimandres 28. 80
Propheten 17 f. 20. 23. 38 f. 46—48. 75

Rom (Judengemeinde in) 12

Sabazios 12
Salomo-Psalmen 85
Samariter 11. 81
Seelenwanderung 58
Septuaginta 71. 84
Simon Magus 24

Sirach 39. 86
Stoa 31. 32. 90.
Stunde 29
Synkretismus, hellenistischer 7. 10 ff. 25. 37. 52. 56. 75. 81. 96. 97. 109

Taufe 58. 63. 65
Taurobolium 63
Tertullian 63
Teufel 103—106
Tobit 85

Valeriusexcerpte 12
Vergil 44—45
Vergottung 56. 82

Wahrheit 83—97
Weg 53
Weinstock 52 f.
Weisheit 34—36. 52. 74
Weisheit Salomos 86
Welt 101—103
Wiedergeburt 61—64
Wort Gottes 30. 35

Zauber 72. 92. 98
Zeugen Gottes 59 ff.





UNIVERSITY OF CHICAGO
50 708 753